Heráclito

Martin Heidegger

Eugen Fink

fce

FILOSOFÍA

Martin Heidegger

(Messkirch, 1889-Friburgo, 1976) es uno de los filósofos más relevantes del siglo XX. Catedrático de la Universidad de Friburgo y discípulo de Edmund Husserl, desarrolló un pensamiento propio cifrado en la superación de la metafísica. La pregunta por el sentido del ser, la temporalidad y el lenguaje son puntos clave de su ontología. En su obra —parteaguas para la comprensión de varias tradiciones filosóficas contemporáneas— confluyen el existencialismo, la hermenéutica y la fenomenología.

Eugen Fink

(Constanza, 1905-Friburgo, 1975) fue un filósofo alemán de la Universidad de Friburgo. Asistente de Husserl y discípulo de Heidegger, fue un pensador representativo de la fenomenología trascendental y uno de los encargados de organizar los textos que constituyen el Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina.


Heráclito

Esta obra corresponde al tomo 15 *(Seminare)*
de las *Obras completas,*
editadas por Friedrich-Wilhelm von Herrmann

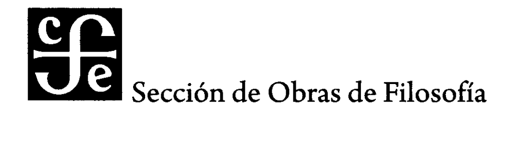
Martin Heidegger
Eugen Fink

Heráclito

Seminario del semestre de invierno 1966-1967

Traducción
Raúl Torres Martínez

Revisión técnica
Ángel Xolocotzi Yáñez



Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en alemán, 1970
Primera edición en español, 2017

Heidegger, Martin y Eugen Fink
Heráclito / Martin Heidegger, Eugen Fink ; trad. de Raúl Torres Martínez ; rev. técnica de Ángel Xolocotzi Yáñez. — México : FCE, 2017
216 p. ; 21 × 14 cm — (Sección de Obras de Filosofía)
Título original: Heraklit
ISBN 978-607-16-5073-3

1. Heráclito — Crítica e interpretación 2. Filosofía I. Fink, Eugen, coaut. II. Torres Martínez, Raúl, tr. III. Xolocotzi Yáñez, Ángel, rev. téc. IV. Ser. V. t.

LC B223.H43 Dewey 182.4 H757h

Distribución mundial en español

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar
Imagen: iStock.com/OlgaMiltsova

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-5073-3

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

I. Modo de proceder. Comienzo con el fragmento 64 (fragmentos aludidos: 41, 1, 50, 47) 9

II. Círculo hermenéutico. Relación entre ἕν y πάντα (fragmentos aludidos: 1, 7, 80, 10, 29, 30, 41, 53, 90, 100, 102, 108, 114) 25

III. πάντα-ὅλον, πάντα-ὄντα. Interpretación alternativa del fragmento 7 (fragmento aludido: 67). πᾶν ἑρπετόν (fragmento 11). Carácter de maduración de las horas (fragmento 100) 41

IV. Ἥλιος, claridad del día-noche, μέτρα-τέρματα (fragmentos aludidos: 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123) 54

V. El problema de una exégesis especulativa. ¿πῦρ ἀείζωον y tiempo? (fragmento 30) 70

VI. πῦρ y πάντα (fragmentos aludidos: 30, 124, 66, 76, 31) 85

VII. Diferencia entre los intérpretes: verdad del ser (fragmento 16) o perspectiva cosmológica (fragmento 64). Heráclito y la cuestión del pensar. Lo aún-no-metafísico y lo ya-no-metafísico. La relación de Hegel con los griegos. πυρὸς τροπαί y el hacerse-día (fragmentos aludidos: 31, 76) 98

VIII. Entrecruzamiento de vida y muerte (fragmentos aludidos: 76, 36, 77). Relación entre hombres y dioses (fragmentos aludidos: 62, 67, 88) 114

IX. Inmortal: mortal (fragmento: 62). ἓν τὸ σοφόν (fragmentos aludidos: 32, 90) 131

X. La apertura entre dioses y hombres (fragmento: 62). Lo *especulativo* en Hegel. La relación de Hegel con Heráclito. Vida-muerte (fragmentos aludidos: 88, 62) 146

XI. Lo *lógico* en Hegel. *Conciencia* y *Dasein* [*ser-ahí*]. Lugar del ser humano entre luz y noche (fragmentos aludidos: 26, 10) 163

XII. Dormir y soñar. Polisemia del ἅπτεσθαι (fragmentos aludidos: 26, 99, 55) 182

XIII. Referencia a la muerte, aguardar-esperar (fragmentos aludidos: 27, 28). Las *oposiciones* y su *tránsito* (fragmentos aludidos: 111, 126, 8, 48, 51). Consideración final: Los griegos como desafío 198

Epílogo del editor 215

En el semestre de invierno 1966-1967 tuvo lugar en la Universidad de Friburgo un seminario sobre Heráclito, organizado en conjunto por Martin Heidegger y Eugen Fink, cuyo texto protocolado se presenta aquí. Puesto que estaba planeado continuar la interpretación durante una serie de semestres —aunque el plan no pudo llevarse a cabo—, la presente publicación es un torso, un fragmento sobre fragmentos.

EUGEN FINK
Friburgo de Brisgovia, abril de 1970

I. Modo de proceder. Comienzo con el fragmento 64 (fragmentos aludidos: 41, 1, 50, 47)

FINK: Inauguro este seminario con un cálido agradecimiento al profesor Heidegger por su disposición para hacerse cargo de la dirección intelectual, en este esfuerzo común por penetrar en el terreno del gran e imponente pensador Heráclito, cuya importancia histórica es enorme y cuya voz, como la de la Pitia, nos alcanza todavía hoy a través de los milenios. Aunque este pensador está ubicado en los albores de Occidente, y por lo mismo es ya muy antiguo, nosotros no hemos podido alcanzarlo todavía. A través del diálogo que Martin Heidegger lleva a cabo con los griegos en muchos de sus escritos, podemos aprender cómo es que lo más lejano nos es próximo, mientras que lo más familiar se nos vuelve ajeno, y cómo no podemos descansar confiándonos en tener sobre los griegos una interpretación segura. Los griegos siguen siendo para nosotros un tremendo desafío.

Nuestro seminario debe ser un ejercicio de pensamiento, es decir, una reflexión sobre los pensamientos ya pensados por Heráclito. Al enfrentarnos con sus textos, conocidos por nosotros sólo de manera fragmentaria, no nos interesa tanto su problemática filológica, no obstante lo importante que ésta pueda ser.[1] Nuestra intención es más bien adentrarnos en la cuestión misma, es decir, en aquello que debió haber estado frente a la mirada intelectual de Heráclito. Esta cuestión no está dada sencillamente como un hallazgo o como una tradición lingüística cualquiera, sino que precisamente esa tradición lingüística puede abrirla o bloquearla. Debe tenerse por falsa la opinión,

[1] Las intervenciones de los participantes del seminario, sobre todo de índole filológica, no se publican por razones de derechos de autor.

el considerar la cuestión de la filosofía, es decir, la cuestión del pensar tal como la ha formulado Martin Heidegger, como una cosa dada. La cuestión del pensar no está de antemano en algún lugar como una especie de tierra de la verdad, a la cual se pueda tener acceso, no es una cosa que se pueda descubrir ni develar, sino que en su carácter de cosa y en el modo de acceso que le es propio es aún oscura para nosotros. Nosotros aún buscamos la cuestión del pensar del pensador Heráclito y somos, en esto, un poco parecidos al hombre que ha olvidado a dónde conduce el camino que ha tomado. Nuestro seminario no se trata de un asunto espectacular, sino únicamente de una sobria sesión de trabajo. Nuestro intento común de reflexión no estará exento de ciertos desengaños y derrotas. No obstante, haremos el experimento de alcanzar, leyendo el texto de este antiguo pensador, la emoción intelectual que nos libere a nosotros mismos hacia la cuestión que merezca ser llamada cuestión del pensar.

El profesor Heidegger está de acuerdo con que yo haga primeramente una interpretación provisional de las palabras de Heráclito que sirva como base para la discusión en común y que nos dé un punto de partida para una revisión crítica o incluso para su demolición, y que sea adecuada para colocarnos en un cierto punto en común para el planteamiento de las preguntas. Quizá sea inoportuno tratar de dar por adelantado una visión de la peculiaridad de la lengua de los pensamientos de Heráclito antes de haberlos leído e interpretado detalladamente. La lengua de Heráclito posee una polisemia interna y una polidimensionalidad tales que no podemos ordenarla unívocamente en un sistema de referencias cualquiera. Es un lenguaje que oscila entre términos gnómicos, sentenciosos y de sonoridad ambigua y un atrevimiento extremo de pensamiento.

Como texto para este seminario tomamos la edición de los fragmentos de los presocráticos de Hermann Diels y Wilhelm Kranz, aunque no seguimos necesariamente el orden de los aforismos heraclíteos que proponen los editores, sino que escogimos otro ordenamiento que permite iluminar mejor el sentido y el contexto interno de los fragmentos sin pretender reconstruir de ningún modo la forma primigenia del escrito perdido de Heráclito Περὶ φύσεως *[Acerca de la naturaleza]*. Intentamos, más bien, tender un hilo conductor a través de la variedad de fragmentos con la esperanza de que ello permita trazar

al menos una pista. Si este reordenamiento intencional de los fragmentos da como resultado una secuencia mejor que la propuesta por Diels, o no, es una cuestión que permanecerá indecisa.

Sin otro preliminar, vamos, pues, *in medias res.* Comenzamos nuestra interpretación con el fragmento 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός [M: todas las cosas las gobierna el rayo].[2] Esta aseveración es evidentemente comprensible para todos en lo que parece querer decir. Que sea igualmente comprensible en cuanto a lo que quiere decir es otra cuestión. En primer lugar, no obstante, nos preguntamos qué es lo que quiere decir esta oración. En cuanto comenzamos a reflexionar un poco más sobre ella, inmediatamente podemos alejarnos de su comprensión sencilla y aparentemente familiar. La traducción de Hermann Diels dice: «Al universo, en cambio, lo gobierna el rayo». ¿Es «universo» una traducción adecuada para τὰ πάντα [todas las cosas]? Sin duda que como resultado de muchas cavilaciones puede uno llegar a equiparar τὰ πάντα con «universo», pero, en primera instancia, τὰ πάντα significa «todo», es decir, todas las cosas, todo lo que es. Heráclito menciona τὰ πάντα por oposición a Κεραυνός [M: rayo]. Con ello expresa una relación entre una pluralidad de cosas y la unicidad del rayo. La caída de un rayo ilumina la pluralidad en el sentido de «todo», sin olvidar que «todo» es plural. Si nos preguntamos en primer lugar ingenuamente por τὰ πάντα, entonces se trata con ello de una relación inclusiva. Pero si traducimos τὰ πάντα por «todas las cosas», entonces debemos hacernos la pregunta de cuáles son esas cosas. Escojamos para ello el camino de una cierta ingenuidad táctica. Tomemos, por un lado, el concepto de cosa en un sentido amplio y designemos con ello todo lo que es; por otro, utilicémoslo en sentido estricto. En este último caso, podemos distinguir entre las cosas que son «por naturaleza» (φύσει ὄντα) y las que surgen de las artes

[2] Entre corchetes incluyo la traducción que del fragmento correspondiente dé la versión de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá para la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid, 1978), tomo 12, indicándolo con una [E]; o bien, la de Rodolfo Mondolfo (*Heráclito,* México, 1966 [1978]), cuando se ajusta más a la interpretación de Heidegger, cosa que indico mediante una [M]. En algunos lugares, donde las traducciones convencionales no permiten la lectura de nuestro texto, arriesgo una traducción propia o traduzco la versión de Hermann Diels citada por Heidegger. Por lo demás, van entre corchetes también traducciones convencionales de palabras singulares u otras observaciones breves de mi parte. [T.]

humanas (τέχνῃ ὄντα). En el caso de todas las cosas que son «por naturaleza», tanto las inanimadas como la piedra como las animadas como las plantas, los animales y el hombre —en la medida en que nos permitamos hablar del hombre como de una cosa—, nos referimos únicamente a lo que es individual y tiene un contorno determinado. Tenemos ante nuestros ojos la cosa individual que, no obstante, aun como individualidad tiene rasgos comunes, por ejemplo, en la modalidad del género. Suponemos, sin decirlo abiertamente, que τὰ πάντα constituyen, en el sentido de la pluralidad en general, la totalidad de las cosas finitas y limitadas. Pero una piedra, por ejemplo, es un trozo de montaña. ¿Podemos hablar también de la montaña como de una cosa, o se trata únicamente de una manera humana de abreviar y de llamar a una cosa que tiene un contorno delimitado? La piedra se encuentra como grava al pie de la montaña, ésta pertenece, a su vez, a una cordillera, la cordillera a la costra terrestre y la tierra misma es una cosa enorme que pertenece, como núcleo gravitacional, a nuestro sistema solar.

HEIDEGGER: ¿No sería pertinente preguntarnos en primera instancia si Heráclito también habla de τὰ πάντα en otros fragmentos, para así tener del mismo un punto de referencia determinado sobre lo que él entiendía por τὰ πάντα? De esta manera nos acercamos más a Heráclito. Eso por un lado. Por otro, quisiera poner a discusión la pregunta de qué tiene que ver el rayo con τὰ πάντα. Debemos preguntarnos concretamente qué es lo que puede significar que Heráclito diga que el rayo gobierna τὰ πάντα. ¿Puede un rayo realmente gobernar el universo?

PARTICIPANTE: Si consideramos al rayo en primera instancia únicamente como un fenómeno observable, deberíamos sorprendernos entonces de que pueda gobernar el universo, dado que él mismo no es más que un ente fenoménico que pertenece, como fenómeno luminoso sensible, al resto de los entes del universo.

HEIDEGGER: Si queremos entender el rayo a la manera griega debemos ponerlo en relación con el fenómeno natural.

FINK: El rayo, contemplado como fenómeno natural, significa la irrupción de un relámpago luminoso en la oscuridad de la noche. Así como el relámpago brilla por segundos y en la claridad de su aparición luminosa muestra el contorno de las cosas, de la misma manera,

en un sentido más profundo, el rayo hace aparecer la diversidad de las cosas como un conjunto articulado.

HEIDEGGER: Me acuerdo de una tarde durante mi estancia en Egina. De pronto percibí un relámpago aislado al que no siguió ningún otro. Inmediatamente pensé: Zeus. Nuestra tarea consiste ahora en examinar qué significa, para Heráclito, *τὰ πάντα*. Queda abierta la pregunta de en qué medida era ya posible para él una diferenciación entre «todo» en el sentido de la suma de individuos y «todo» en el significado de una totalidad abarcadora. La otra tarea que nos plantea por lo pronto el fragmento 64 es la relación entre *τὰ πάντα* y el rayo. En el caso de Heráclito, debemos relacionar el rayo con el fuego (πῦρ). Tampoco carece de importancia saber quién nos ha transmitido el fragmento 64: el Padre de la Iglesia san Hipólito, muerto hacia 236/237 después de Cristo; es decir, desde la época de Heráclito hasta el momento en que Hipólito cita nuestro fragmento transcurrieron alrededor de 800 años. En el contexto de la cita se habla también de πῦρ [fuego] y κόσμος [mundo/adorno]. Sin embargo, no queremos aquí entrar en la problemática filológica que se deriva del nexo del fragmento y del contexto de Hipólito. En una plática que sostuve con Karl Reinhardt en 1941, durante su estancia aquí en Friburgo, le hablé acerca de ese terreno que media entre la filología pura, que cree poder encontrar al Heráclito correcto mediante su oficio filológico, y esa otra manera de filosofar, que consiste en ponerse a pensar sin más sobre el asunto y con ello pensar más de la cuenta. Entre estos dos extremos existe un campo medio que trata el papel de la tradición en la comprensión, el sentido y la interpretación.— En Hipólito encontramos no solamente el πῦρ [fuego], sino incluso la ἐκπύρωσις [conflagración], que para él significa también el fin del mundo. Por lo tanto, cuando nos preguntamos qué significan, en el fragmento 64, *τὰ πάντα*, el rayo e incluso el gobernar, debemos intentar, al mismo tiempo, trasladarnos al mundo griego para explicarnos esas palabras. Para poder entender correctamente el fragmento 64, yo propondría tener en cuenta también el fragmento 41: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων [M: una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas]. Hermann Diels traduce: «una sola cosa es lo sabio, comprender a fondo el pensamiento como lo que sabe gobernar

todo de todas las maneras». Traducido literalmente πάντα διὰ πάντων significa «todo a través de todo». El peso de la sentencia recae, por una parte, en el ἓν τὸ σοφόν y, por otra, en el πάντα διὰ πάντων. Aquí es donde tenemos que tomar en cuenta sobre todo el contexto del comienzo y del final de la frase.

FINK: Existe un contexto semejante entre la unicidad del relámpago y τὰ πάντα, en cuya claridad se muestra lo múltiple en su contorno y su articulación, y la unicidad del σοφόν y πάντα διὰ πάντων. De la misma manera como el Κεραυνός se comporta con τὰ πάντα, se comporta, analógicamente, ἓν τὸ σοφόν con πάντα διὰ πάντων.

HEIDEGGER: Estoy de acuerdo en que el rayo y el ἓν τὸ σοφόν se encuentran relacionados entre sí. Sin embargo, hay más cosas que llaman la atención en el fragmento 41. En el fragmento 64 Heráclito habla de τὰ πάντα, mientras que en el 41 habla de πάντα διὰ πάντων. Una formulación semejante la encontramos también en Parménides (DK 28 B 1, 32): διὰ παντὸς πάντα περῶντα [a través de todo penetrando todas las cosas]. En la formulación πάντα διὰ πάντων debemos preguntarnos sobre todo por el significado de la preposición διά. En primera instancia significa «a través de», pero ¿cómo hay que entenderlo? ¿Con un sentido local, espacial, causal o con algún otro?

FINK: τὰ πάντα del fragmento 64 no implica estaticidad ni reposo, sino una movida multiplicidad en movimiento del ente. En τὰ πάντα se piensa, precisamente por su referencia al rayo, en una especie de movimiento. En la claridad, o bien en el claro *[Lichtung]* que abre bruscamente el relámpago, τὰ πάντα brillan y hacen su aparición. La movilidad de τὰ πάντα está implicada en el brillo del ente que despeja el rayo.

HEIDEGGER: Dejemos por lo pronto a un lado las palabras claridad y claro.

FINK: Ahora que he hablado de movimiento, debemos distinguir, por un lado, entre el movimiento que se da en el relampaguear del rayo, en la irrupción de la claridad, y, por otro, en el movimiento que hay en τὰ πάντα, en las cosas. Al movimiento de la claridad del rayo corresponde el movimiento que emana de ἓν τὸ σοφόν y que continúa en el total de la multiplicidad de cosas. Las cosas no son bloques en reposo, sino diversas en su movimiento.

HEIDEGGER: τὰ πάντα no es, entonces, un todo estar ahí en su

oposición, sino el ente-en-movimiento. Por otra parte, el movimiento como κίνησις no aparece en Heráclito.

FINK: Si bien *movimiento* no pertenece a la terminología fundamental de Heráclito, se encuentra siempre en el horizonte de la problemática de su pensamiento.

HEIDEGGER: Añadamos ahora a los fragmentos 64 y 41 también el fragmento 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται [M: aun siendo este logos real siempre, los hombres se muestran incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos]. Inicialmente nos interesa únicamente la frase: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Nosotros traducimos: «pues aunque todo sucede de acuerdo con este λόγος». Cuando Heráclito habla aquí de γινομένων quiere decir, en cualquier caso, movimiento.

FINK: En la expresión γινομένων γὰρ πάντων se trata de la movilidad cósmico-interna de las cosas, no del movimiento que emana del λόγος.

HEIDEGGER: γινομένων tiene que ver con γένεσις. Cuando la Biblia habla de γένεσις, se refiere a la creación en la que las cosas surgieron. Pero ¿qué significa γένεσις en griego?

PARTICIPANTE: Tampoco γένεσις es un concepto que aparezca en Heráclito.

HEIDEGGER: ¿Desde cuándo existen, en general, los conceptos?

PARTICIPANTE: Apenas desde Platón y Aristóteles. En Aristóteles tenemos incluso el primer diccionario filosófico.

HEIDEGGER: Mientras que para Platón es aún difícil trabajar con conceptos, en Aristóteles su tratamiento es mucho más sencillo. La

palabra γινομένων se encuentra, dentro del primer fragmento, en un lugar fundamental.

FINK: Podríamos ponernos incluso una objeción. γένεσις, en un sentido sencillo de entender, la encontramos, vista de manera fenoménica, en el caso de los seres vivos. Las plantas surgen de semillas, los animales del apareamiento de sus progenitores y los seres humanos de la unión sexual del hombre y la mujer. La γένεσις está así originalmente establecida dentro del ámbito fenoménico de lo vegetativo-animal. El nacer (γίγνεσθαι) se encuentra, en este terreno, íntimamente ligado al fenecer (φθείρεσθαι). Ahora bien, si referimos la γένεσις también al ámbito de las cosas inanimadas, operaremos con un sentido más amplio y general de la palabra. Pues al referir γένεσις a τὰ πάντα ampliamos el sentido de γένεσις más allá del ámbito fenoménico en el que normalmente se da el fenómeno de la γένεσις.

HEIDEGGER: Lo que usted entiende por sentido fenoménico de la palabra γένεσις podríamos también llamarlo óntico.

FINK: El sentido ampliado del significado originalmente fenoménico de γένεσις lo encontramos también en el lenguaje común cuando hablamos, por ejemplo, de la génesis del mundo. Nos valemos para nuestras representaciones de determinadas imágenes y círculos conceptuales. En el fragmento 1 se trata, en el caso de γινομένων, del sentido más general de γένεσις, pues τὰ πάντα no son engendradas como seres vivos. Se trata de otra cosa cuando, en el surgimiento de las cosas, se implican también el arte y la producción (τέχνη y ποίησις). Pero la producción, ποίησις, de los fenómenos es cosa muy distinta de la γένεσις. Un jarro no surge de la mano del alfarero como un hombre es engendrado por otro.

HEIDEGGER: Pero recordemos otra vez en qué consiste nuestra tarea. Nos hemos preguntado qué significa τὰ πάντα en el fragmento 64, πάντα διὰ πάντων del fragmento 41 y γινομένων γὰρ πάντων del fragmento 1. El κατὰ τὸν λόγον del fragmento 1 corresponde al ἓν τὸ σοφόν del fragmento 41 y al Κεραυνός del fragmento 64.

FINK: En γινομένων se usa γένεσις en un sentido amplio.

HEIDEGGER: Pero ¿puede uno hablar realmente de un sentido amplio? Quiero decir que aún debemos intentar comprender el «gobernar», el «todo a través de todo», y ahora el movimiento que está implicado en γινομένων, de una manera genuinamente griega. Estoy

de acuerdo en que no debemos tomar el significado de γένεσις en γινομένων en un sentido estricto, sino que en realidad se trata allí de una afirmación general. El fragmento 1 se ha considerado como el comienzo del escrito de Heráclito. En él se dicen cosas fundamentales. Ahora bien, ¿podemos nosotros referir la γένεσις implícita en γινομένων, pensada en un sentido amplio, al hecho de «surgir»? Adelantándonos un poco, podemos decir que no hay que olvidar el principio fundamental de lo que los griegos llaman «ser». Si bien yo prefiero ya no utilizar esta palabra, aceptémosla por un momento. Si Heráclito piensa, al hablar de γινομένων, en γένεσις, no quiere decir con ello «devenir» en sentido moderno, es decir, con el significado de un proceso, sino que, pensado en griego, quiere decir: «llegar al ser», «aparecer como presencia». Tenemos ahora tres diferentes puntos de vista, tomados de los fragmentos 64, 41 y 1, a los que debemos ceñirnos si queremos obtener claridad sobre el sentido de τὰ πάντα. A ellos podríamos añadir aún el fragmento 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι [E: cuando se escucha no a mí, sino al logos, es sabio convenir en que todas las cosas son una]. En esta sentencia se trata de entender, sobre todo, los términos ἕν [uno], πάντα [todo] y ὁμολογεῖν [convenir].

FINK: Si partimos ahora del *surgir, aparecer como presencia,* traducciones en las que pueden ver el significado griego de la γένεσις implícita en γινομένων, entonces volvemos a tener una referencia a la claridad y a la luminosidad del rayo, en la cual lo individual está y luce. Tendríamos, por lo tanto, la siguiente relación analógica: así como en una noche sin luz el relámpago permite ver, de pronto, todas las individualidades en su contorno determinado, entonces sería lo mismo que sucede en el fragmento 30 con el πῦρ ἀείζωον [M: fuego eternamente viviente], sólo que por un breve espacio de tiempo. En el momento de la claridad se piensa en la inserción de lo que es en la determinación. El τὰ πάντα viene del fragmento 64, πάντα διὰ πάντων del fragmento 41 y del fragmento 1 tenemos la expresión γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον. Hace un momento hemos intentado distinguir el movimiento del relampaguear del relámpago. Ahora podemos decir que se trata del movimiento del traer-a-la-luz. Pero el traer-a-la-luz que el relámpago lleva a cabo en lo que es constituye también una intervención conductora del movimiento de las cosas mismas.

Las cosas son en movimiento en la medida en que surgen y fenecen, crecen y decrecen, cambian de lugar y se transforman. Al movimiento del rayo corresponde el movimiento del ἓν τὸ σοφόν [M: lo único sabio]. El movimiento conductor no está pensado en el rayo ni tampoco en el ἓν τὸ σοφόν, sino en la efectividad del rayo y del ἓν τὸ σοφόν que actúa en el traer-a-la-luz y sigue actuando en las cosas mismas. El movimiento de la intervención conductora en la movilidad de las cosas sucede de acuerdo con el λόγος. El movimiento de las cosas que están bajo la claridad del rayo tiene una naturaleza semejante a lo σοφόν *[sophonartig]*, pero debe diferenciarse del movimiento que emana de lo σοφόν mismo. En el fragmento 41 no se trata únicamente de la relación de lo uno y lo múltiple que asoma en lo uno, sino también de la efectividad de lo uno en relación con τὰ πάντα que se expresa en πάντα διὰ πάντων. Podría ser que λόγος del fragmento 1 no sea más que otra palabra para σοφόν del fragmento 41 y para Κεραυνός del fragmento 64, de la misma manera que πῦρ y πόλεμος. πόλεμος es el πάντων βασιλεύς [M: rey de todas las cosas. *Cf.* frg. 53], la guerra, que determina por oposiciones la movilidad de las cosas que están en la esfera del salir a la luz.

HEIDEGGER: ¿Quiere usted entonces decir que lo que se entiende por γένεσις en γινομένων γὰρ πάντων sirve para explicar con más exactitud el διά del fragmento 41? ¿Entiende usted, en ese caso, el διά con un matiz causal?

FINK: De ninguna manera. Sólo quiero decir que el rayo que rasga la oscuridad de la noche y hace lucir bajo su resplandor todas y cada una de las cosas es, al mismo tiempo, también el motor de la γένεσις, como lo es el διά, y que este movimiento prosigue en los movimientos de las cosas. El rayo se comporta de la misma manera que el λόγος del fragmento 1 en relación con τὰ πάντα. Al movimiento del rayo que trae a la luz las cosas corresponde el movimiento del λόγος que las hace surgir y que organiza, gobierna y determina todo.

PARTICIPANTE: La relación del movimiento del rayo y del movimiento del ente no representa una relación causal. Si se ha dicho que el movimiento del rayo que trae a la luz las cosas prosigue en los movimientos de las cosas, eso no quiere decir que exista una relación causal entre el movimiento que trae a la luz las cosas y la movilidad

de las cosas traídas a la luz, sino que el problema que tenemos ante nosotros es la diferencia entre el movimiento en el ser y el movimiento en el ente, es decir, entre el movimiento en el descubrimiento y el movimiento de lo descubierto.

FINK: Distinguimos aquí de cualquier cosa determinada en su movilidad, la irrupción de la luz, a manera de relámpago, precisamente como el movimiento del traer [a la luz] y surgir en ella. La momentaneidad del rayo es un indicio de su inestabilidad. Debemos comprender el rayo como un tiempo brevísimo, justamente como momentaneidad que constituye un símbolo del movimiento que no transcurre él mismo dentro de un tiempo, sino que permite el movimiento del traer-a-la-luz.

HEIDEGGER: ¿No es el rayo algo eterno y no momentáneo?

FINK: El problema del movimiento que trae a la luz en su relación con el movimiento de las cosas traídas a la luz debemos pensarlo en el contexto del rayo, el Sol, el fuego y también de las horas en las que está pensado el tiempo. Lo ígneo debe ser pensado, en el caso de Heráclito, desde muchos aspectos, como por ejemplo el fuego en el Sol y como las conversiones del fuego [frg. 31: πυρὸς τροπαί]. El fuego que es el fundamento de todo es el traer-a-la-luz mismo, que se sustrae, en sus mutaciones, como en las cosas traídas a la luz. Me gustaría poner en relación el πάντα διὰ πάντων, del fragmento 41, con las πυρὸς τροπαί. El rayo es la irrupción súbita de la luz en la oscuridad de la noche. Ahora bien, si el rayo es perpetuo, es porque constituye el símbolo del movimiento del traer-a-la-luz.

HEIDEGGER: ¿Está usted en contra de una identificación del rayo, el fuego y la guerra?

FINK: No, pero la identificación es aquí una identidad de la identidad y de la no-identidad.

HEIDEGGER: Identidad la tendríamos que entender entonces como el copertenecer.

FINK: Rayo, fuego, Sol, guerra, λόγος y σοφόν son diversas perspectivas de pensamiento sobre uno y el mismo fundamento. En las πυρὸς τροπαί está pensado el fundamento de todo, mismo que, al tomar un aspecto diferente, aparece simulando agua y tierra.

HEIDEGGER: Con ello se refiere usted a las mutaciones de las cosas en vista de un mismo fundamento.

FINK: El fundamento al que me refiero aquí no es, sin embargo, la sustancia, por ejemplo, o lo absoluto, sino luz y tiempo.

HEIDEGGER: Si no queremos apartarnos de nuestros textos de partida y, en primer lugar, de la pregunta que nos hacíamos acerca del διά del fragmento 41, ¿no podríamos determinar su significado a partir del gobernar (οἰακίζειν)? ¿Qué significa el gobernar?

FINK: El gobernar podría uno subsumirlo dentro del movimiento, pero en Heráclito el gobernar del rayo es lo que está frente a todo movimiento de lo que es, como el rayo está frente a todo lo que se muestra bajo su luz. No tiene, por lo tanto, el carácter de ser-movido, como [sí es movido] lo que es, sino el carácter de la producción de movimiento en lo que es. A esto se agrega que el gobernar que se refiere a *τὰ πάντα* no es un gobernar cosas individuales, sino gobernar la totalidad por excelencia de lo que es. El fenómeno del gobernar una nave no es más que la base de la que parte el pensamiento que piensa la inserción de la totalidad de lo que es dentro de una armazón articulada. De la misma manera como un capitán da un rumbo al movimiento de la nave, expuesta al mar y a los vientos, así el rayo que, conduciendo, trae-a-la-luz, da a todo lo que es no sólo su contorno, sino también su impulso. Ese traer-a-la-luz dando una dirección a la totalidad de lo que es es el movimiento más primigenio que trae a la luz la totalidad de lo que es en su multiplicidad de movimiento y, al mismo tiempo, se desprende en él.

HEIDEGGER: ¿Podría uno poner en relación el «gobernar» del fragmento 64 (οἰακίζει) y del fragmento 41 (ἐκυβέρνησε) con el διά? Y, en tal caso, ¿qué se puede deducir de ello para comprender el sentido del διά?

FINK: En el διά se entiende un movimiento transitivo.

HEIDEGGER: ¿Qué sentido tiene, pues, el «todo a través de todo» [*πάντα διὰ πάντων*]?

FINK: Me gustaría poner en relación el *πάντα διὰ πάντων* con las *πυρὸς τροπαί* [conversiones del fuego]. Las mutaciones del fuego indican que todo se transforma en todo, de tal manera que lo determinado no permanece en su forma determinada, sino que se mueve hacia una sabiduría irreconocible a través de oposiciones.

HEIDEGGER: Pero ¿por qué habla Heráclito del «gobernar»?

FINK: Las mutaciones del fuego son, en cierta medida, un movimiento circular que es gobernado por el rayo o, en su caso, por lo

σοφόν. Se gobierna el movimiento en el que todo se mueve a través *[durch]* de todo por medio de *[durch]* oposiciones.

HEIDEGGER: Pero ¿podríamos hablar aquí de oposiciones o, incluso, de dialéctica? Heráclito no conoce nada de oposiciones ni de dialéctica.

FINK: Quizá las oposiciones no estén expresadas temáticamente en Heráclito, pero, por otra parte, no se puede discutir que nuestro autor muestra las oposiciones a partir del fenómeno. El movimiento en el que todo se transforma a través de todo es un movimiento gobernado. Para Platón el timón es la metáfora para designar el poder de la razón en el mundo.

HEIDEGGER: Al llamar λόγος a lo que gobierna, usted quiere explicar qué significa gobernar. Pero ¿qué es el gobernar como fenómeno?

FINK: El gobernar como fenómeno es el movimiento de un hombre que, por ejemplo, conduce una nave en la dirección deseada. Es el dirigir un movimiento que realiza un hombre racional.

HEIDEGGER: En el experimento que estamos llevando a cabo no se trata de querer evocar por encantamiento a Heráclito, sino de que hable con nosotros y nosotros con él. En este momento estamos reflexionando acerca del fenómeno del gobernar. Este fenómeno se ha vuelto, precisamente en esta edad de la cibernética, tan fundamental, que reclama y determina todas las ciencias naturales y la conducta del hombre, lo que nos obliga a lograr más claridad acerca de él. Primeramente dijo usted que *gobernar* significa «conducir algo en la dirección deseada». Intentemos una descripción más exacta del fenómeno.

FINK: Gobernar es el poner bajo control un movimiento. Una nave sin timón ni timonel es juguete de las olas y los vientos. Apenas mediante el gobernarla se la trae violentamente a la dirección deseada. El gobernar es un movimiento que interviene y transforma, que obliga a la nave a tomar un curso determinado. Tiene, en sí, el momento de la violencia. Aristóteles distingue el movimiento que tienen las cosas naturalmente del movimiento que se les impone con violencia.

HEIDEGGER: Pero ¿acaso no existe también una manera de gobernar sin violencia? ¿Pertenece al fenómeno del gobierno de manera esencial el momento de la violencia? El fenómeno del gobernar aún no ha sido dilucidado en relación con Heráclito ni con nuestra triste situación actual. El hecho de que las ciencias naturales y nuestra

vida, hoy, estén dominadas por la cibernética en medida creciente no es casual, sino que estaba prefigurado en la génesis de la ciencia y de la técnica modernas.

FINK: Lo que determina el fenómeno humano del gobernar es el momento de la regulación violenta y previamente calculada. Éste se relaciona con el saber calculador y la intervención violenta. El gobernar de Zeus es otra cosa. Cuando él gobierna no calcula, sino que impera sin esfuerzo. En el terreno de los dioses puede darse un gobernar sin violencia, mas no en el de los seres humanos.

HEIDEGGER: ¿Existe realmente una relación necesaria entre el gobernar y la violencia?

FINK: El timonel de una nave es el conocedor. Él sabe qué hacer frente a las corrientes y los vientos. Debe saber utilizar el impulso de los vientos y las corrientes de modo correcto. Mediante su gobierno libra violentamente a la nave del juego de los vientos y las olas. En ese sentido debe uno entonces ver y situar el momento de violencia en el fenómeno del gobernar.

HEIDEGGER: La cibernética actual ¿no es gobernada también ella misma?

FINK: Si se piensa en la εἱμαρμένη [destino] o, incluso, en la suerte.

HEIDEGGER: ¿Acaso este gobernar no está libre de violencia? Debemos tener presentes los diversos fenómenos del gobernar. Gobernar puede ser, por una parte, el mantener un rumbo con violencia, pero, por otra, también el gobierno sin violencia de los dioses. Los dioses de los griegos no tienen, desde luego, nada que ver con la religión. Los griegos nunca creyeron en sus dioses. Una «fe de los helenos» —como quería Wilamowitz— no existe.

FINK: Pero los griegos tuvieron el mito.

HEIDEGGER: El mito, sin embargo, es diferente de la fe. Pero para volver al tema del gobernar sin violencia, podríamos preguntar cuál es la situación de la genética. ¿Hablaría usted también en ese caso de un gobernar violento?

FINK: Aquí debemos distinguir entre, por una parte, la conducta natural de los genes que puede ser interpretada, a su vez, cibernéticamente, y, por otra, la manipulación de los factores hereditarios.

HEIDEGGER: ¿Hablaría usted aquí de violencia?

FINK: Aun cuando la violencia no sea percibida por quien es objeto de ella, no deja de ser violencia. Basándonos en el hecho de que hoy se puede intervenir de manera violenta en la conducta de los genes, existe la posibilidad de que un día los farmaceúticos gobiernen el mundo.

HEIDEGGER: Los genetistas hablan, refiriéndose a los genes, como de un alfabeto, de un archivo de información que almacena en sí una cantidad determinada de información. ¿En esta idea de información se piensa en violencia?

FINK: Los genes que encontramos ya dados son un hallazgo biológico, pero en cuanto se le ocurre a uno la idea de querer mejorar la raza humana mediante la manipulación de la mutabilidad genética, no se trata entonces de una coerción que produzca dolor, pero sí de violencia.

HEIDEGGER: Hay, pues, que distinguir dos cosas: por un lado, la interpretación teorético-informática de lo biológico y, por otro, el intento, fundado en ella, de gobernar activamente. La pregunta sería si en la biología cibernética tiene cabida el concepto de gobierno violento.

FINK: En sentido estricto tampoco aquí se puede hablar de gobierno.

HEIDEGGER: Hay que preguntarnos si no ya en el concepto mismo de información subyace una ambigüedad.

FINK: Los genes muestran una determinada impresionabilidad que les confiere una gran capacidad de almacenamiento. El hombre vive bajo esa condicionabilidad genética una vida que él cree aparentemente libre. En esto todos somos el condicionamiento de nuestros ancestros. Se habla también de la capacidad de aprender que tienen los genes, ya que pueden aprender como las computadoras.

HEIDEGGER: ¿Y qué se entiende por información?

FINK: Por información entendemos por un lado el *informare,* la acuñación, es decir, la impresión de una forma; por otro, la técnica informática.

HEIDEGGER: Cuando los genes determinan la conducta humana, ¿revelan entonces los mensajes que se encuentran en ellos?

FINK: En cierto modo. Claro que en el caso de los mensajes no se trata de los que el ser humano capta. Se entiende, más bien, de que

se comporta como si recibiera una orden desde el almacén genético. Vista de ese modo, la libertad se convierte en libertad planeada.

HEIDEGGER: Información significa, pues, por un lado el acuñar y, por otro, el dar-mensaje, ante lo que el notificado reacciona. A través de la biología cibernética se formalizan los modos de conducta humanos y la causalidad en su totalidad se transforma. No tenemos necesidad de la filosofía natural, basta con que tengamos claro de dónde viene la cibernética y hacia dónde nos conduce. La queja generalizada de que la filosofía no entiende nada de la ciencia natural y de que le va siempre a la zaga cojeando la podemos aceptar tranquilamente. Lo importante para nosotros es decirle a los científicos qué es lo que realmente hacen. Hemos visto una variedad de aspectos en el fenómeno del gobernar. Κεραυνός, ἕν, σοφόν, λόγος, πῦρ, Ἥλιος y πόλεμος no son lo mismo y no debemos considerarlos sencillamente iguales, sino que entre ellos imperan ciertas relaciones que queremos ver cuando nos explicamos los fenómenos. Heráclito no ha descrito fenómenos, sino que simplemente los ha visto. Para terminar, me gustaría recordar aún el fragmento 47: μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα [M: no hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes]. Traducido quiere decir que no debemos disparar a ciegas, esto es, no debemos reunir nuestras palabras sobre las cosas más importantes sin reflexión. Esta sentencia podría ser un lema para nuestro seminario.

II. Círculo hermenéutico. Relación entre ἕν y πάντα (fragmentos aludidos: 1, 7, 80, 10, 29, 30, 41, 53, 90, 100, 102, 108, 114)

FINK: Al final del fragmento 64 nos topamos con la dificultad de dilucidar la frase τὰ πάντα [todas las cosas]. Intencionalmente omito hablar de τὰ πάντα como concepto, para no dar paso a la idea de la existencia de una terminología heraclítea. La frase τὰ πάντα se nos mostró en el fragmento 64 como aquello a lo que se refiere el rayo al gobernar. El rayo como la luz que irrumpe, como el fuego en la fase de la momentaneidad, trae τὰ πάντα a la luz, dibuja cada cosa en su contorno y dirige el movimiento, el cambio y el curso de todo aquello que pertenece a τὰ πάντα. Para aguzar aún más la pregunta de qué o quiénes son τὰ πάντα, de si se trata de cosas individuales, elementos o relaciones mutuas, hemos comenzado a avanzar nuestra mirada a otros fragmentos que también mencionan τὰ πάντα. Si dejamos a un lado lo que ya hemos traído a colación en relación con el fragmento 64, nos restan, en total, quince pasajes que debemos examinar con cuidado para ver en qué medida, esto es, en qué sentidos se habla en ellos de τὰ πάντα. En el fragmento 64 se ha mostrado que el rayo es lo que gobierna. No se trata, pues, de una autorregulación inmanente de τὰ πάντα. Debemos diferenciar al rayo como una de las múltiples cosas de τὰ πάντα.

PARTICIPANTE: Entonces, si el principio gobernante no se encuentra dentro del todo, tiene que estar fuera del todo o por encima de él. Pero ¿cómo puede encontrarse fuera del todo?

FINK: Si comprimimos el concepto del todo, éste significa entonces un concepto esencial que no permite nada fuera de sí, es decir, tampoco aquello que usted llama el principio gobernante. Pero en

Heráclito se trata de una relación mutua, en este momento aún no determinada por nosotros, entre lo ἕν del rayo y las τὰ πάντα en las que el rayo irrumpe y a las que gobierna y dirige. Como esencia lógico-formal τὰ πάντα significa un concepto de *todo* que no permite nada fuera de sí. Sin embargo, es también cuestionable si lo que gobierna es realmente algo que se encuentra fuera de τὰ πάντα. Aquí se da una relación muy peculiar que no puede ser comprendida con las categorías proporcionales comunes. La relación cuestionable entre el rayo que dirige τὰ πάντα y τὰ πάντα mismas es la relación que existe entre uno y muchos, pero no la relación de la unidad con respecto a una pluralidad, sino la relación de un uno aún no dilucidado respecto de lo mucho en lo uno, donde lo mucho se entiende en el sentido del concepto esencial.

HEIDEGGER: ¿En qué medida rechaza usted la traducción de Diels de la frase τὰ πάντα como «el universo»?

FINK: Si en el fragmento 64 estuviera la frase τὸ πᾶν [el todo] en lugar de τὰ πάντα [todas las cosas], la traducción de «universo» estaría justificada. τὰ πάντα no constituyen el universo, sino el concepto esencial de lo que se da dentro del mundo *[das Binnenweltliche]*. No son τὰ πάντα el universo, sino el rayo mismo es lo-que-forma-el-universo, en cuyo resplandor la totalidad de las cosas aparecen diferenciadamente. τὰ πάντα es el reino de las diferencias. El rayo como lo uno, ἕν, en cambio, no se comporta frente a τὰ πάντα como un vecino frente a un vecino, ni se separa como lo frío de lo cálido.

HEIDEGGER: Según su interpretación, ¿son el rayo y el universo lo mismo?

FINK: Me gustaría formularlo de otra manera. El rayo no es el universo, sino que está como lo-que-forma-el-universo. Sólo existe como formación del mundo. Lo que debe entenderse aquí como «formación del mundo» debe aclararse con mayor precisión.

HEIDEGGER: Yo mismo quisiera añadir aquí un complemento a lo que acabo de señalar acerca de la cibernética. Si al final de la pregunta sobre lo que significa el gobernar me referí a la cibernética moderna, no debe por ello surgir el malentendido como si quisiera construirse, a partir de lo que se dice en los fragmentos 64 y 41 acerca del gobernar, una relación entre Heráclito y la cibernética. Esta relación se encuentra oculta más profundamente y no es tan fácil de comprender. Sigue otro camino que no podemos discutir en el contexto de nuestra

reflexión actual sobre Heráclito. Con todo, el sentido de la cibernética está en su proveniencia de lo que aquí en Heráclito se prepara en la relación entre el ἕν y τὰ πάντα.

FINK: Cuando intentamos ahora observar cómo se alude a τὰ πάντα en otros fragmentos, no por ello buscamos aún una exégesis de cada uno de ellos.

HEIDEGGER: Si ahora he vuelto a plantear algunas de las preguntas ya expuestas por los participantes, esto es a fuerza de la dificultad fundamental en la que nos encontramos en este momento. ¿En qué consiste dicha dificultad?

PARTICIPANTE: Las preguntas que se pusieron a discusión sólo pueden responderse una vez que hayamos logrado una comprensión más profunda de aquello a lo que hemos dedicado nuestras reflexiones hasta este momento. Pero, sobre todo, debemos saber para empezar, y como punto de partida, qué significa τὰ πάντα en un fragmento, pero el significado de τὰ πάντα sólo lo podemos comprender en el contexto de todos los fragmentos en los que se habla de τὰ πάντα. Por otra parte, sólo podemos ir profundizando en la totalidad del contexto siguiendo paso a paso el camino de los fragmentos individuales, cosa que ya supone una comprensión previa de lo que significa τὰ πάντα. La dificultad fundamental a la que nos enfrentamos es, pues, la del círculo hermenéutico.

HEIDEGGER: ¿Podemos salir de este círculo?

FINK: ¿Qué no más bien deberíamos entrar en el círculo?

HEIDEGGER: Wittgenstein dice acerca del asunto lo siguiente. La dificultad en la que se encuentra el pensamiento se asemeja a la de un hombre dentro de un cuarto del que quiere salir. Primero lo intenta a través de la ventana, pero ésta le queda muy alta; luego intenta por la chimenea, que le resulta muy angosta. Si se diera simplemente la vuelta vería que la puerta ha estado todo el tiempo abierta. Por lo que toca al círculo hermenéutico, nos estamos moviendo constantemente en él y en él nos hayamos atrapados. Nuestra dificultad consiste ahora en que a partir de fragmentos esenciales de Heráclito buscamos una aclaración para el sentido de τὰ πάντα, sin aceptar una interpretación minuciosa de tales fragmentos. Por esto mismo también nuestro panorama del significado de τὰ πάντα en Heráclito debe seguir siendo provisional.

PARTICIPANTE: ¿No podríamos, ya que intentamos como punto de partida aclarar el significado de τὰ πάντα en un fragmento, echar mano del fragmento 50, en el que dice «uno es todo»?

HEIDEGGER: Pero todo lo que tenemos de Heráclito, como fragmentos, no es el todo, no es todo Heráclito.

FINK: No creo que pueda uno recurrir como máxima interpretativa a esa oscura sentencia de Heráclito. De la misma manera tampoco creo que, para el entendimiento de lo que es un camino, por ejemplo un camino hacia la filosofía o un camino a través de los fragmentos de Heráclito, pueda uno remitirse al fragmento 60, en el que se dice que el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo. Tampoco aquí habla Heráclito de lo que es el entendimiento común de un camino. A la dificultad hermenéutica que mencionábamos pertenece también el hecho de que cada fragmento sigue siendo fragmentario en su exégesis, y ni siquiera en el contexto de todos los otros fragmentos da como resultado la totalidad de lo que Heráclito pensó. A pesar de que Heráclito en sus fragmentos busca un enlace con el lenguaje coloquial, por ejemplo incluso en el fragmento 60, no obstante, se balancean en más de una dimensión.

HEIDEGGER: En el transcurso de nuestro seminario debemos hacer el intento de llegar, mediante la interpretación, a la dimensión que pide Heráclito. De ahí se desprende, sin embargo, la pregunta de en qué medida interpretamos de modo implícito o explícito, esto es, en qué medida podemos hacer visible la dimensión de Heráclito desde nuestro pensamiento. La filosofía sólo puede hablar y decir, pero no pintar.

FINK: Quizá no puede ni siquiera mostrar.

HEIDEGGER: Existe un viejo proverbio chino que dice: una sola vez mostrado es mejor que cien veces dicho. En cambio la filosofía está obligada a mostrar precisamente a través del decir.

FINK: Comencemos por observar los pasajes en los que se habla de πάντα para ver cómo se mencionan esas πάντα. Empecemos con el fragmento 1 que ya nos ha ocupado. El único pasaje que ahora nos interesa dice: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον [pues todas las cosas suceden conforme a este logos]. Preguntémonos en qué sentido se mencionan aquí πάντα. Se las designa como γινόμενα [sucedidas/surgidas]. Pero ¿qué significa eso? Si entendemos el verbo γίγνεσθαι

en un sentido estricto, se refiere a «venir a la luz», a «surgir» de un ser vivo a partir de otro. Pero para entender hasta qué punto las πάντα son γινόμενα hay que tener en cuenta el κατὰ τὸν λόγον [conforme al logos]. Las πάντα son cosas puestas en movimiento de acuerdo con el λόγος. Las γινόμενα πάντα están, al mismo tiempo, en una relación con los hombres que se vuelven incapaces de comprender (ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι), que no entienden el λόγος de acuerdo con el cual πάντα suceden y se ponen en movimiento.

HEIDEGGER: Consideremos junto con el κατὰ τὸν λόγον también el τόνδε [este].

FINK: El demostrativo τόνδε quiere decir: conforme a este λόγος, que luego se discute en lo que sigue.

PARTICIPANTE: ¿No sería más correcto traducir la expresión ἀξύνετοι γίνονται en lugar de por «se vuelven incapaces [de comprender]», por «se muestran incapaces [de comprender]»?

FINK: Al traducir γίνονται por «se vuelven» y ponerlo en relación con γινομένων γὰρ πάντων, se entiende con ello un «volverse» [*Werden:* devenir] muy diluido.

HEIDEGGER: El punto de partida de nuestra reflexión lo constituye el fragmento 64 donde pusimos la atención en la relación del rayo que gobierna con τὰ πάντα, es decir, la relación de ἕν y πάντα. Los demás fragmentos deben ahora mostrarnos de qué modo y bajo qué puntos de vista se habla de esta relación.

FINK: Partiendo del fragmento 1 —en el que se habla de las πάντα como en movimiento y su ser-en-movimiento es referido al λόγος, y en el que al mismo tiempo se menciona también la relación de los hombres con el λόγος en la medida en que no lo comprenden en su relación de movimiento con las πάντα en movimiento— quisiera pasar al fragmento 7: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν [M: si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices sabrían distinguirlas]. ¿De qué manera se alude aquí a las πάντα? ¿Explica ὄντα a πάντα o la expresión πάντα está pensada como un numeral indeterminado de naturaleza esencial, de manera que debemos traducir «todas las ὄντα»? Quiero decir que aquí πάντα están entendidas como diversas.

HEIDEGGER: Que son diversas es evidente a partir del διαγνοῖεν [distinguirían].

FINK: En el fragmento 7 se menciona un conocido fenómeno cuya naturaleza es velar las diferencias: el humo. En él se escapan, quizá, las diferencias, pero no las elimina, cosa que se muestra en el διαγνοῖεν. En la frase πάντα τὰ ὄντα debe observarse, pues, sobre todo el momento del ser-distinto.

HEIDEGGER: ¿Cómo debe comprenderse aquí entonces πάντα?

FINK: πάντα τὰ ὄντα no quiere decir un recuento de las ὄντα y no significa «todas las cosas que son», sino que las πάντα, que son entes *[seiend sind]*, están excluidas unas de otras, son cosas distintas. Las πάντα, en su totalidad como ὄντα, son el correlato de una διάγνωσις [distinción]. La fuerza distintiva que implica el diferenciar se aguza en relación con el humo como fenómeno que vela las diferencias. Así pues, las πάντα en el fragmento 7 son consideradas distintas.

HEIDEGGER: ¿Qué información acerca de las πάντα nos da el fragmento 7 en comparación con el fragmento 1?

FINK: En el fragmento 7 se pone el acento en la diferenciación y en la individuación de las πάντα que en el fragmento 1 se consideran como puestas en movimiento y en un movimiento conforme al λόγος.

HEIDEGGER: De acuerdo con el sentido general del fragmento 7 las πάντα están relacionadas con la γνῶσις [conocimiento], con los hombres que perciben.

FINK: La γνῶσις en relación con las πάντα, sin embargo, sólo es posible en la medida en que las πάντα son distintas en ellas mismas. Las πάντα están en movimiento conforme al λόγος. En su movimiento, en su mutación y proceso que gobierna el rayo, son al mismo tiempo distintas en sí mismas. El movimiento del resplandor que irrumpe con el rayo permite a las πάντα surgir como distintas en sí mismas.

HEIDEGGER: Con ello, desde luego, ya ha introducido usted toda una filosofía en nuestra orientación provisional sobre la manera en que Heráclito se refiere a τὰ πάντα.

FINK: Por el momento querría quedarme en que lo fundamental en el fragmento 7 es que πάντα remita a γνῶσις y a διάγνωσις.

HEIDEGGER: Mientras que en el fragmento 1 las πάντα están referidas a un λόγος que no es el humano, en el fragmento 7 remiten al conocer humano. Para quienes vienen después se desarrolla, a partir del διαγιγνώσκειν [conocer distintamente] el διανοεῖσθαι [pensar] y

el διαλέγεσθαι [discurrir]. El διαγνοῖεν es un indicio de que las πάντα están caracterizadas como lo distinguible, pero no como lo ya distinto.

PARTICIPANTE: Si en el fragmento 1 se habla del λόγος y en el fragmento 7 de la διάγνωσις, ¿no puede remitirse entonces la γνῶσις de las πάντα al λόγος?

HEIDEGGER: Con ello está usted pensando más allá. Usted pretende llegar a la relación entre la γνῶσις del hombre y el λόγος, pero nosotros queremos en principio solamente conocer los diversos modos en que Heráclito habla de τὰ πάντα.

PARTICIPANTE: Pero ¿qué no el ser-ente *[Seiendsein]* de las πάντα, expresado en ὄντα, constituye una cualidad de las πάντα que es una condición necesaria para la διάγνωσις?

FINK: Estoy de acuerdo en que el ser-ente de las πάντα es una condición necesaria para el discernimiento del conocer humano, sólo que ὄντα no es una cualidad de πάντα. No obstante, debemos retener el hecho de que para la determinación del contenido de πάντα en el fragmento 7, hecha hasta ahora, hay que agregar el ὄντα.

HEIDEGGER: Pero ¿sabemos qué significa τὰ ὄντα? Sólo podemos acercarnos más al asunto si nos ocupamos de la nariz, de la vista y del oído.

FINK: En el fragmento 80 nos interesa ahora, en nuestro contexto, el καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών [E: y todo sucede según discordia y necesidad]. Aquí también las πάντα son llamadas γινόμενα, sólo que ahora no suceden ni surgen κατὰ τὸν λόγον τόνδε [conforme a este logos], sino «según discordia»: κατ' ἔριν. Dejemos de momento sin considerar la expresión καὶ χρεών. Ahora las πάντα y su modo de movimiento no son referidas al λόγος, sino a la discordia. En el fragmento 80 los πάντα aparecen en una estructura de sentido junto con la discordia. Nos recuerda el πόλεμος [guerra] del fragmento 53 al que hemos de volver a referirnos. Del fragmento 10 subrayemos las palabras: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα [E: de todas las cosas una y de una todas las cosas]. También aquí nos topamos con un devenir *[Werden]*, pero no con el que indica el movimiento de lo individual, sino con el devenir total *[Gesamtwerden]*.

HEIDEGGER: ¿Cómo podría entenderse el ἐκ πάντων ἓν si lo tomamos de manera ingenua?

PARTICIPANTE: Leído de manera ingenua significaría que de todas las partes se puede armar un todo. El ἕν sería, en ese caso, un todo sumativo.

HEIDEGGER: Pero la segunda mitad de la construcción, ἐξ ἑνὸς πάντα, nos muestra ya que no se trata de la relación entre partes y un todo que se compone de partes.

FINK: En el fragmento 1 y en el 80 las πάντα fueron llamadas γινόμενα. Su ser-en-movimiento se refería, en un caso, al λόγος, en otro, a la discordia. «Conforme al λόγος y a la discordia» significa conforme al movimiento del λόγος y de la discordia. Este movimiento lo hemos distinguido del ser-en-movimiento de las πάντα. No es el tipo de movimiento por el cual las πάντα se mueven. En el fragmento 10 viene a cuento este movimiento y, por cierto, en el hecho de cómo a partir de todo se hace uno y de uno se hace todo.

HEIDEGGER: ¿Qué movimiento entiende usted aquí?

FINK: El movimiento del mundo. Claro que con ello se ha dicho quizá ya mucho. Acabamos de ver que la expresión ἐκ πάντων ἕν se puede entender, de manera ingenua, como la relación entre la parte y el todo. Que de lo mucho se haga uno es un fenómeno conocido. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de manera inversa. De uno no se hace mucho, a menos que consideremos únicamente la totalidad limitada en el sentido de multiplicidad y cantidad. Pero τὰ πάντα no es un concepto limitado de totalidad ni un concepto de cantidad, sino un concepto esencial. Debemos distinguir entre el concepto de totalidad en el sentido del concepto esencial, como se encuentra dado en τὰ πάντα, de la totalidad numérica o incluso de totalidad genérica, es decir, del concepto de totalidad relativa.

HEIDEGGER: ¿Todos los libros que se encuentran colocados en este espacio constituyen ya la biblioteca?

PARTICIPANTE: El concepto de biblioteca no es unívoco. Por una parte puede designar sólo la cantidad total de los libros que se encuentran aquí, pero por otra puede implicar también, además de los libros, la infraestructura, esto es, el espacio, los repositorios, etc. La biblioteca no está ligada tampoco al número total de libros que le pertenezcan. Incluso si se extraen algunos libros, sigue siendo una biblioteca.

HEIDEGGER: ¿Cuánto tiempo sigue siendo una biblioteca si vamos extrayendo un libro tras otro? Ya vemos entonces que no son todos

los libros individuales tomados en su conjunto lo que constituye la biblioteca. «Todos», entendido de manera sumativa, es algo completamente diferente de la totalidad en el sentido de una unidad de naturaleza particular que, de entrada, no es tan fácil de definir.

FINK: En el fragmento 10 está expresada una relación de las πάντα en el sentido de los muchos, en conjunto, con el uno; y una relación del uno con los muchos en conjunto, entendiendo que *uno* no tiene el significado de «una parte».

HEIDEGGER: Nuestra expresión alemana *uno [Eins]* como traducción del griego ἕν es fatal. ¿En qué medida?

FINK: En la relación de ἕν y πάντα no se trata sólo de una relación mutua, sino también de una unión.

PARTICIPANTE: Quisiera entender lo ἕν como algo complejo, por oposición a una comprensión numérica. La tensión que existe entre ἕν y πάντα tiene el carácter de algo complejo.

FINK: Lo ἕν es el rayo y el fuego. Si se quiere hablar aquí de un complejo, sólo es posible si por ello se entiende la unidad que comprende en sí la totalidad de lo múltiple.

HEIDEGGER: Lo ἕν, lo Uno, debemos entenderlo como lo que une. Sin duda lo Uno puede tener el significado de uno y único, pero aquí tiene el carácter de lo que une. Si uno traduce el texto del fragmento 10 en cuestión como «de todo uno y de uno todo», estamos haciendo una traducción a la ligera. Lo ἕν no es uno para sí, que no tuviera nada que ver con las πάντα, sino es lo que las une.

FINK: Para aclararse lo ἕν como la unidad que une, puede uno tomar la unidad de un elemento como metáfora. Pero no debemos quedarnos ahí, sino que tenemos que reflexionar en la unidad que une en relación con lo uno del rayo que en su resplandor unifica y reúne la totalidad de lo múltiple en su diversidad.

HEIDEGGER: Lo ἕν cruza a través de toda la filosofía hasta la apercepción trascendental de Kant. Usted acaba de afirmar que debemos tomar juntamente lo ἕν en su relación con las πάντα y las πάντα en su relación con lo ἕν del fragmento 10, y el λόγος y la discordia en su relación con las πάντα de los fragmentos 1 y 80. Pero eso sólo es posible si entendemos el λόγος como la reunión y la ἔρις como la disgregación. El fragmento 10 comienza con la palabra συνάψιες. ¿Cómo debemos traducir esto?

PARTICIPANTE: Yo propondría «conjuntar» *[Zusammenfügen]*.

HEIDEGGER: En ese caso lo importante sería la idea de *con*-junto *[zusammen-]*. De acuerdo con esto, lo ἕν sería lo que une.

FINK: El fragmento 29 parece, a primera vista, no pertenecer a la serie de fragmentos en los que se habla de πάντα: αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν [E: Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales], pues aquí no se habla directamente de las πάντα en un determinado sentido, sino de un fenómeno humano: de que los mejores prefieren una cosa antes que todo, a saber, la gloria perpetua a las cosas perecederas. La conducta de los mejores se contrapone a la de los πολλοί, los más, que no buscan sino saciarse como ganado. Y, con todo, puede verse también aquí la cuestionable relación entre ἕν y πάντα. De acuerdo con el contenido de lo expresado inmediatamente, lo ἕν es aquí la gloria perpetua que asume un lugar especial frente a todo lo demás. Pero el fragmento no habla sólo de la conducta humana de los mejores en relación con la gloria. La gloria es el estar en resplandor. Pero el resplandor nos recuerda la luz del rayo y del fuego. La gloria se comporta frente a todas las demás cosas como el resplandor a la opacidad. Aquí encaja también el fragmento 90, en cuanto que habla de la relación entre el oro y las mercancías. También el oro se comporta respecto de las mercancías como el resplandor respecto de la opacidad.

HEIDEGGER: El fragmento 29 menciona junto a los ἄριστοι [los mejores] también a los πολλοί [los más]. En el fragmento 1 los πολλοί son comparados con los ἀπείροισιν, con los carentes de experiencia que se contraponen al ἐγώ [yo], es decir, al propio Heráclito. Pero esta contraposición no debemos entenderla, como Nietzsche, en el sentido del aislamiento del soberbio frente a la muchedumbre. Heráclito menciona también a uno de los Siete Sabios, Bías de Priene, y dice de él que su fama [gloria] era mayor que la de los otros (fragmento 39). El propio Bías dijo: οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί, la mayoría de los hombres son malos. La mayoría [los muchos] no aspiran, como los mejores, al resplandor de la gloria, sino que se entregan a las cosas efímeras y por ello no ven lo Uno.

FINK: En el fragmento 29 debemos pensar la gloria en vista del resplandor. Lo que resplandece es lo ígneo en contraposición a aquello

que los muchos y malos prefieren. El noble que aspira a la gloria por encima de todo lo demás está cerca del pensador cuya mirada no está dirigida solamente a las πάντα, sino a lo ἕν en su relación con las πάντα.

HEIDEGGER: También en Píndaro se asocia el oro, es decir, lo resplandeciente con el fuego y con el rayo. La apreciación del fragmento 29 que hemos hecho hasta aquí nos ha mostrado que en él se trata, en primer lugar, de una determinada conducta humana.

FINK: En este comportamiento humano de los mejores para con la gloria perpetua se refleja, en cierto modo, el comportamiento fundamental de lo ἕν respecto de las πάντα. También en el fragmento 7 aparecían las πάντα en relación con un comportamiento humano. Pero ahí se refería al conocimiento que discierne. En el fragmento 29 se observa cómo las πάντα remiten también a un comportamiento humano, pero no se trata de un reconocimiento, sino de la preferencia de una cosa frente a otra. Sin embargo, la gloria no se diferencia gradualmente de todas las demás posesiones, sino que tiene, frente a todo lo demás, el carácter de la distinción. No se trata del preferir una cosa frente a otra, sino del preferir la única cosa importante frente a todas las demás. Así como los mejores prefieren la única cosa importante, el resplandor de la gloria, ante todas las demás cosas, de la misma manera piensa el pensador en lo Uno unificante del rayo en cuya luminosidad las πάντα salen a la luz, y no sólo, digamos, en las πάντα. Y así como la mayoría prefiere las cosas efímeras al resplandor de la gloria, de la misma manera los hombres, los muchos, no comprenden lo ἕν unificador que abarca las πάντα en su diferenciación, sino que únicamente comprenden las πάντα en su multiplicidad.— En el fragmento 30 la perspectiva de pensamiento se dirige a la relación entre πάντα y κόσμος. El pasaje del texto que nos interesa ahora reza: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων [E: este mundo, el mismo para todos]. Diels traduce: «Este orden del mundo, el mismo para todos los seres». Por «seres» entiende, evidentemente, los seres vivos. Sin embargo nosotros vamos a traducir ἁπάντων como «para la totalidad de las πάντα».

HEIDEGGER: La frase τὸν αὐτὸν ἁπάντων nos la transmite únicamente Clemente de Alejandría y falta en Plutarco y Simplicio. Karl Reinhardt subraya este hecho. Me gustaría volver sobre Reinhardt, sobre todo porque querría mencionar su artículo «La doctrina de Heráclito sobre el fuego» ([«Heraklits Lehre vom Feuer»], que apareció

por primera vez en *Hermes* 77, de 1942, pp. 1-27), que me parece sobre todo importante desde el punto de vista metodológico. Fue hace precisamente treinta años que dicté las tres conferencias sobre el origen de la obra de arte, que hablé largamente sobre Heráclito con Karl Reinhardt en el estudio que tenía en su ático. Allí me contó sobre su plan de escribir un comentario histórico sobre la transmisión textual de Heráclito. Si hubiera llevado a cabo ese proyecto, tendríamos hoy las cosas mucho más fáciles. Reinhardt descubrió, en ese artículo, que el πῦρ φρόνιμον que se encuentra en el contexto del fragmento 64 es auténtico heraclíteo y por ello debe ser tenido como fragmento. Por lo que hace al encontrar nuevos fragmentos de Heráclito, dice: «De ello se deriva una conclusión no muy agradable: no es imposible que todavía estén nadando, en Clemente y los demás Padres de la Iglesia, como en una enorme corriente, un par de palabras desconocidas de Heráclito. Quizá no nos sea nunca posible pescarlas si no tenemos un indicio que venga de otra parte. Reconocerle a una frase famosa que es famosa no siempre es cosa fácil». Karl Reinhardt no fue: es aún.

FINK: En el fragmento 30 se piensa en la relación entre πάντα y κόσμος. Dejamos abierto aún lo que Heráclito entiende por κόσμος. Echemos, pues, otra mirada al fragmento 41 que ya nos ha ocupado: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων [M: una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas]. Aquí se añade a lo ἕν, cuya relación con τὰ πάντα estamos analizando en los fragmentos, lo σοφόν. Tendríamos que preguntar si lo σοφόν es sólo una cualidad de lo ἕν como unidad que une o si no es precisamente la esencia misma de lo ἕν.

HEIDEGGER: Entonces podríamos poner entre ἕν y σοφόν un doble punto, a saber, ἕν: τὸ σοφόν.

FINK: Lo σοφόν como esencia de lo ἕν que une, lo abarca en toda la plenitud de su sentido. Si hasta este momento parecía escapársenos lo ἕν, ahora tenemos en el fragmento 41 su primera caracterización exacta como una especie de ἕνωσις [unificación], si bien este concepto está cargado ya de un sentido neoplatónico.

HEIDEGGER: Lo ἕν atraviesa toda la metafísica, y también la dialéctica es impensable sin lo ἕν.

FINK: En el fragmento 53, al que ya hemos aludido en contexto con el fragmento 80, las πάντα están puestas en relación con el πόλεμος.

El fragmento reza del siguiente modo: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Diels traduce: «Guerra es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas. A unos los muestra como dioses, a otros como hombres; a unos los hace esclavos, a otros libres». La relación entre πάντα y πόλεμος la habíamos visto ya en el fragmento 80, donde se hablaba de ἔρις [discordia]. Ahora la guerra o el conflicto es llamado padre y rey de todas las cosas. Así como el padre es el origen de los hijos, de la misma manera el conflicto *[Streit]*, al que debemos pensar juntamente con lo ἕν como rayo y fuego, es el origen de las πάντα. La relación de πόλεμος como padre con las πάντα se repite en cierto modo en la relación de πόλεμος como regente de las πάντα. Al βασιλεύς [rey] debemos vincularlo al gobernar y dirigir del rayo. Así como el rayo irrumpe en el campo de las πάντα y actúa allí como motor y rector, de la misma manera la guerra rige y dirige, como señor, las πάντα.

HEIDEGGER: Heráclito comprende, cuando habla de padre y señor, el sentido del ἀρχή [origen] del movimiento en un lenguaje casi poético: πρῶτον ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. El origen primigenio del movimiento es también el primer origen del gobernar y el dirigir.

FINK: Las expresiones πόλεμος πάντων πατήρ [el conflicto es padre de todas las cosas] y πάντων βασιλεύς [rey de todas las cosas] no sólo son dos nuevas imágenes, sino que en ellas tenemos un nuevo momento en la relación entre ἕν y πάντα con el lenguaje. La manera como el conflicto es el padre de πάντα se menciona en ἔδειξε [muestra], mientras que la manera como el conflicto es el rey de πάντα queda dicho en el verbo ἐποίησε [hace]. El fragmento 90 menciona la relación entre las πάντα y el intercambio del fuego: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων [E: con el fuego tienen intercambio todas las cosas y todas las cosas con el fuego]. Aquí se alude a lo ἕν como fuego, así como anteriormente ya había sido puntualizado como rayo. La relación entre el fuego y las πάντα no tiene aquí el carácter de una mera γένεσις [origen], del mostrar o sacar a la luz (hacer), sino del intercambio.

HEIDEGGER: Hablar acerca del intercambio como del modo en el que el fuego, en su calidad de lo ἕν, se comporta en relación con las πάντα, tiene la apariencia de una cierta nivelación.

FINK: Esta apariencia es quizá intencional. El siguiente fragmento que viene a cuento para nosotros es el 100. Reza así: ὥρας αἳ πάντα φέρουσι: «las horas que traen las πάντα». Hasta ahora habíamos escuchado acerca de gobernar y dirigir, de mostrar y hacer; Heráclito habla esta vez de «traer». Las horas *[Stunden]*, esto es, los tiempos, traen consigo las πάντα. Con ello se incluye expresamente el tiempo en lo ἕν, tiempo que, en cierto modo, ya había sido mencionado en el rayo en una forma velada y también se implicaba al pensar en las fases del fuego [*cf.* frg. 31] y en el Sol. Las πάντα son lo traído por los tiempos.

HEIDEGGER: ¿Pone usted el acento más en el tiempo o en el traer?

FINK: Para mí lo importante es precisamente el contexto entre tiempo y traer, si bien ahora debemos dejar aún abierto el problema de cómo pensar el tiempo y el traer.

HEIDEGGER: El traer es un momento importante que deberemos tener en cuenta más tarde, al considerar la cuestión de la dialéctica en συμφερόμενον [M: convergente] y διαφερόμενον [M: divergente] del fragmento 10.

FINK: En el fragmento 102 se toman en consideración las πάντα desde dos puntos de vista diferentes. Reza así: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια [M: para el dios todas las cosas son buenas y bellas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas]. En el fragmento 7 las πάντα fueron referidas al comportamiento humano. Heráclito no sólo las refiere ahora a lo humano, sino también a lo divino. Todo es bello, bueno y justo para el dios. Sólo los hombres distinguen entre lo justo y lo injusto. La propia y verdadera visión sobre las πάντα y lo ἕν es la divina, la impropia e insuficiente es la humana. En el fragmento 29 veíamos una parecida relación doble con las πάντα y el ἕν. En aquel caso eran los mejores, quienes preferían el resplandor de la gloria a todo lo demás, mientras que la mayoría se entregaba a las cosas efímeras y no aspiraba a la gloria perpetua. Aquí son el punto de vista divino y el humano los que se contraponen. El fragmento 108 habla de lo σοφόν como de lo separado *[Abgesonderte]* de todo: σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. Aquí lo σοφόν no es una determinación de lo ἕν, como en el fragmento 41, sino que, como lo ἕν, es lo separado de las πάντα. Lo σοφόν es lo que se mantiene a sí mismo separado de las

πάντα y, sin embargo, las abarca: las πάντα son pensadas, entonces, a partir de la separación de lo ἕν.

HEIDEGGER: Lo κεχωρισμένον [separado] es la cuestión más difícil en Heráclito. Karl Jaspers dice acerca de esta sentencia heraclítea: «Aquí se alcanza el pensamiento de la trascendencia como del absolutamente otro y, por cierto, en plena conciencia de lo inaudito» (*Die großen Philosophen,* tomo I, p. 634). Esta interpretación de lo κεχωρισμένον como trascendencia es completamente equivocada.

FINK: El fragmento 114 nos da, por su parte, otra perspectiva sobre τὰ πάντα: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· Para lo que estamos examinando ahora podemos pasar por alto la última frase del fragmento. Diels traduce: «Si uno quiere hablar con inteligencia, debe hacerse fuerte con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y aún mucho más [que la ciudad]. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una, la divina». También aquí se abordan las πάντα desde un determinado comportamiento humano. Si con «lo que es común a todos» se refiere únicamente a lo κοινόν de la ciudad o si se refiere también a πάντα no puede decidirse de primer intento. En este último caso la relación fundamental entre ἕν y πάντα se reflejaría en el ámbito de lo humano. Así como aquel que quiere hablar con inteligencia debe hacerse fuerte con lo que es común a todos, de la misma manera el inteligente debe hacerse fuerte, en un sentido más profundo, con el ἕν que es común a las πάντα.

HEIDEGGER: Detrás del ξυνόν, así como detrás del κεχωρισμένον [separado] debemos poner un enorme signo de interrogación. Pero la interrogación significa que tenemos que cuestionar y reflexionar y dejar a un lado todas nuestras ideas comunes. Lo ξυνόν [común] es un problema especialmente complicado, porque allí parece entrar en juego el ξὺν νόῳ [con inteligencia].

FINK: Hemos analizado hasta ahora una serie de fragmentos con la finalidad de ver en qué sentido se habla en ellos acerca de τὰ πάντα. Con esto no hemos dado aún ninguna interpretación. A lo largo de nuestro repaso por los tan variados pasajes, sin embargo, no sólo no tenemos más claro lo que significa τὰ πάντα, sino que la colocación τὰ πάντα se nos ha vuelto aún más incierta en vista de las relaciones

que hemos ido descubriendo. Se nos ha hecho discutible qué es lo que son las πάντα, qué significa su venir-a-la-luz, cómo debe ser pensada la relación entre πάντα y ἕν, y a dónde pertenece esta relación. Cuando decimos «discutible», esto quiere decir que las preguntas que se nos han planteado son dignas de ser discutidas.

PARTICIPANTE: A la serie de fragmentos que hemos contado en los que se trata de las πάντα pertenecen aún los fragmentos 50 y 66.

HEIDEGGER: El fragmento 66 es discutido en Clemente, a quien Karl Reinhardt caracteriza como el Isaías griego, pues ve a Heráclito de manera escatológica. Insisto en que habría sido de un inestimable valor haber recibido de Karl Reinhardt el comentario de la historia de la tradición de Heráclito. Reinhardt no era filósofo de profesión, pero pensaba y veía.

III. πάντα-ὅλον, πάντα-ὄντα. Interpretación alternativa del fragmento 7 (fragmento aludido: 67). πᾶν ἑρπετόν (fragmento 11). Carácter de maduración de las horas (fragmento 100)

HEIDEGGER: Hagamos una retrospectiva del tema de la última sesión de nuestro seminario.

PARTICIPANTE: Hemos intentado, dando un repaso a través de los fragmentos en los que se habla de τὰ πάντα, centrar nuestra mirada en las perspectivas en las que Heráclito menciona la construcción léxica τὰ πάντα. Estas perspectivas son: la relación de las πάντα con el λόγος, con la discordia, con la guerra como padre y rey de las πάντα, con lo ἕν unificante, con el κόσμος, con el intercambio [fases/mutaciones: τροπαί] del fuego, con lo σοφόν, con lo κεχωρισμένον, con las horas; además, con el comportamiento humano del conocer lo distinto, del preferir una cosa frente a todo lo demás, del fortalecerse con lo que es común a todos, así como de la relación con los πάντα, diferente para humanos y divinidades.

HEIDEGGER: ¿Hemos logrado desprender, de estas variadísimas interrelaciones, qué es lo que significa τὰ πάντα para Heráclito?

PARTICIPANTE: Provisionalmente hemos interpretado τὰ πάντα como el concepto esencial de lo individual.

HEIDEGGER: ¿Y de dónde saca usted lo individual?

PARTICIPANTE: En todos los fragmentos la mirada se dirige a lo individual que se encuentra subsumido en el concepto esencial de τὰ πάντα.

HEIDEGGER: ¿Cómo se dice en griego «lo individual»?

PARTICIPANTE: ἕκαστον [cada uno].

HEIDEGGER: En nuestro recorrido a través de una serie de fragmentos hemos fijado la atención en la relación entre τὰ πάντα y lo ἕν,

y lo que a ello se refiere. Pero no hemos logrado caracterizar más concretamente esta colocación τὰ πάντα, dado el seguimiento que hemos hecho de las múltiples interrelaciones en las que aparece. También se habló de esta construcción léxica, τὰ πάντα, como de lo distinto en sí. ¿Cómo podemos entender esto?

PARTICIPANTE: A la totalidad de las πάντα podemos llamarla τὸ ὅλον [lo completo]. Esta totalidad es el concepto esencial de las πάντα distintas en sí.

HEIDEGGER: Pero ¿qué es el *concepto esencial [Inbegriff]*? ¿No implica ya el todo?

PARTICIPANTE: El concepto esencial es aquello que comprehende *[einbegreift]*.

HEIDEGGER: ¿Existe algo así como un concepto esencial que comprehende, en Heráclito? Evidentemente no. *Concepto esencial, comprehender, captar* y *conceptualizar* son términos ya de por sí ajenos al griego antiguo. En Heráclito no existen conceptos, ni siquiera en Aristóteles en sentido estricto. ¿Cuándo aparece por primera vez el concepto?

PARTICIPANTE: En el momento en el que λόγος o, dicho de manera estoica, κατάληψις [comprensión] se traduce y se entiende como *conceptus*.

HEIDEGGER: Hablar de concepto es impropio del griego. No es compatible con lo que vamos a tratar en las próximas sesiones del seminario. Por ello debemos tener cuidado con el uso de la palabra *Inbegriff*.

FINK: Cuando hablo de *concepto esencial,* me gustaría poner el acento en lo συνέχον. Si el participante de nuestro seminario dice que yo he explicado τὰ πάντα como concepto esencial de lo individual, afirma, con ello, más de lo que yo dije. Justamente no decidí si τὰ πάντα significa una constelación total de lo individual o si esta colocación se refiere más bien a los elementos y a sus relaciones mutuas. Yo entiendo τὰ πάντα, en primer lugar, sólo como el ámbito total al que no le falta nada, pero al que, sin embargo, se le contrapone algo. Pero lo contrapuesto a las πάντα no está junto a ellas, sino que es más bien algo en lo que se encuentran las πάντα. Visto así, el Κεραυνός no es más un fenómeno lumínico entre otros en la totalidad de τὰ πάντα. Que en la totalidad de lo que existe pueda existir también el rayo en

una forma notable que apunta en la dirección de un *summum ens* no debe ser objeto de discusión. Pero quizá el Κεραυνός pensado por Heráclito no sea ningún *ens* que pertenece a τὰ πάντα ni tampoco un *ens* notable, sino algo que se encuentra en una relación con τὰ πάντα que aún no ha sido aclarada por nosotros. Esta relación la hemos formulado provisionalmente mediante una comparación. Así como el rayo, al irrumpir con su luz, confiere a las cosas visibilidad mediante su resplandor, también permite, en un sentido más profundo, que las πάντα salgan a la luz mediante su despejamiento. Las πάντα venidas a la luz se reúnen en la claridad del rayo. Puesto que el rayo no es un fenómeno luminoso dentro de la totalidad de las πάντα, sino que trae a las πάντα a la luz, se encuentra en cierto modo separado de ellas, es el Κεραυνὸς πάντων κεχωρισμένος [Rayo separado de todas las cosas]. Pero en su calidad de separado de esa manera, el rayo es, de algún modo, el que abarca y el que distingue en relación con τὰ πάντα. τὰ πάντα no significa únicamente la totalidad de las cosas individuales. Precisamente cuando pensamos las cosas desde las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego], son más bien las mutaciones del fuego las que van a través de la multiplicidad de los elementos. Las cosas individuales son entonces μικτά, es decir, mezclas de los elementos.

HEIDEGGER: ¿Dónde vería usted la diferencia entre la totalidad y la suma?

FINK: Hablamos de suma en vista de la suma estructural de las cosas que podemos nombrar con el adjetivo ὅλα, y de la totalidad de las cosas, del ὅλον, en el que todo lo distinto se reúne y queda separado en determinadas estructuras.

HEIDEGGER: ¿Entiende usted entonces la totalidad como lo ὅλον, es decir, como καθόλον?

FINK: Pero lo ὅλον, la totalidad de las πάντα, tiene su origen en lo ἕν, que es una suma de carácter completamente diferente a la suma estructural de las cosas o al total de tipo sumativo y que tampoco puede entenderse como el κόσμος en el Τίμαιος [Timeo] al que Platón determina como un ser vivo con las extremidades vueltas hacia adentro. La suma de lo ἕν implica la totalidad que debemos pensar más bien como el Σφαῖρος. Debemos, pues, mantener aparte la multiplicidad de las cosas y elementos, la totalidad esencial [*inbegriffliche Gesamt-*

heit] de las πάντα y la totalidad *[Totalität]* pensada en lo ἕν, que abarca la totalidad *[Gesamtheit]* de las πάντα y permite que salgan a la luz.

HEIDEGGER: ¿Qué entiende usted por *totalidad*? Si con el pensar hemos llegado a la suma, puede surgir la idea de que se ha tocado fin con el pensar. ¿Es ése el peligro que ve usted?

FINK: Me gustaría hablar de un pensar que irradia doblemente. Debemos separar, por un lado, el pensar las cosas en general y, por otro, el pensar que piensa el universo, la totalidad o lo ἕν. Con ello quiero evitar que τὰ πάντα, que están referidas a lo ἕν como rayo, sean entendidas como un universo cerrado en sí.

HEIDEGGER: Si hablamos de suma en relación con τὰ πάντα, se corre el peligro de que lo ἕν salga sobrando. Por ello debemos hablar, en vista de τὰ πάντα, no de suma *[Ganzheit]*, sino de totalidad *[Gesamtheit]*. Con la palabra *totalidad* se dice que las πάντα están en la totalidad no como en un cajón, sino en el modo de su individualidad continua. Escogemos la palabra *totalidad* por dos razones: primero, para no correr el peligro de que con el todo esté dicha la última palabra; y, segundo, para no entender τὰ πάντα sólo en el sentido de las ἕκαστα [cada una de las cosas].

FINK: En cierto modo τὰ πάντα son lo múltiple, pero justamente no lo múltiple de una cantidad determinada mediante una cuenta, sino de una totalidad esencial.

HEIDEGGER: La palabra «*Inbegriff*» [concepto esencial] es, por un lado, demasiado estática y, por otro, no es griega en la medida en que tiene que ver con el captar *[Greifen]*. En griego podríamos hablar de περιέχον [lo que con-tiene]. Pero el ἔχειν [tener] no implica el captar ni la captación *[Griff]*. Lo que está en juego ahí lo veremos a partir de los siguientes fragmentos. Volviendo a los fragmentos que revisamos en nuestra última sesión, hemos visto que todos hablan, de diferentes maneras, acerca de τὰ πάντα. Así, por ejemplo, el fragmento 7 es el único de Heráclito donde las πάντα son consideradas ὄντα y en general es el único donde se habla de ὄντα. Una traducción literal reza: «Si todo lo que es se volviera humo, lo distinguirían las narices». Aquí se habla de διαγιγνώσκειν [distinguir]. También nosotros hablamos de diagnóstico. ¿Es un diagnóstico una distinción?

PARTICIPANTE: Un diagnóstico distingue entre lo sano y lo enfermo, entre lo que es notable y lo que no, todo con respecto a una enfermedad.

PARTICIPANTE: Para decirlo con terminología médica: el médico busca determinados síntomas de una enfermedad. El diagnóstico es un ir a través del cuerpo y reconocer exacta y distintamente los síntomas.

HEIDEGGER: El diagnóstico descansa sobre un διά entendido etimológicamente y quiere decir en principio un recorrer y un ir a través de todo el corpus para entonces poder llegar a un distinguir y un decidir. De ahí vemos ya que el διαγιγνώσκειν no es sólo un distinguir. Por ello debemos decir: si todo lo que es se volviera humo, tendrían las narices la posibilidad de recorrerlo.

PARTICIPANTE: El distinguir lo que es tendría lugar entonces mediante el sentido del olfato.

HEIDEGGER: Pero ¿pueden realmente distinguir los sentidos? Esta pregunta nos ocupará más tarde en nuestro tratamiento de Heráclito. ¿Cómo llega, entonces, Heráclito a la idea del humo? La respuesta no es difícil de encontrar: donde hay humo también hay fuego.

FINK: Cuando Heráclito habla del humo en el fragmento 7 quiere decir con ello que el humo obstaculiza la ὄψις [visión] en relación con πάντα τὰ ὄντα [todas las cosas que son], pero que, al mismo tiempo, es posible abrirse paso, es decir, es posible un διαγιγνώσκειν a través del velo del humo gracias a las ῥῖνες [narices]. Debemos observar también que Heráclito no dice «si todo lo que es se vuelve humo», sino «si todo lo que es se volviera humo».

HEIDEGGER: El γίνεσθαι [volverse/surgir], de donde la forma γένοιτο, debemos entenderlo como «venir a la existencia» *[hervorkommen]*. Si todo lo que es viniera a la existencia como humo... En el fragmento las πάντα τὰ ὄντα se correlacionan, de entrada, con una διάγνωσις, pero en el fondo se alude a ellas en vista de un carácter que tiene que ver con el fuego.

FINK: Usted pone en un mismo contexto el humo y el fuego. El humo está en relación con la nariz. Esto querría decir que también la nariz esta en relación con el fuego a través del humo. Pero ¿no es acaso la ὄψις el sentido más ígneo? Me gustaría pensar que lo solar de la vista puede percibir lo ígneo mejor que la nariz. A eso se agrega que el humo es algo proveniente del fuego. Es, igualmente, la sombra del

fuego. Tendría uno que decir: si todo lo que es se volviera humo como derivado del fuego, incluso entonces, a través del obstáculo, las narices podrían reconocer lo que es. Pero yo pensaría que la ὄψις, más que la nariz, está correlacionada con el fuego.

Heidegger: Y, con todo, yo creo que con la nariz y con el humo se quiere decir otra cosa. Echemos una mirada al fragmento 67. Allí dice, entre otras cosas: ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ'ἡδονὴν ἑκάστου [se transforma como fuego que, cuando se mezcla con sahumerios, es denominado según el aroma de cada uno]. La palabra que viene a cuento en nuestro contexto es θύωμα, sahumerio. Según el sahumerio que se mezcla con el fuego esparce éste un aroma de acuerdo con el cual se le nombra. Es importante aquí que el humo del fuego pueda tener aromas diferentes. Eso significa que el humo mismo tiene una variedad de diferencias en sí, de manera que puede ser reconocido por la nariz como éste o como aquél.

Fink: Yo entiendo el humo como un fenómeno que vela las diferencias de las πάντα, sin que desaparezcan completamente, pues la nariz es la que, abriéndose paso a través del velo, reconoce las πάντα distinguiéndolas.

Heidegger: Usted entiende entonces el διά como un «a través» del humo. En cambio, yo entiendo el διά como «a lo largo» del humo. El διαγιγνώσκειν quiere decir aquí que la posible diversidad inmanente al humo es susceptible de ser recorrida y reconocida.

Fink: Mientras que según mi interpretación provisional el humo oculta una diversidad, según la exégesis que usted hace el humo mismo es una dimensión de diversidad. De la manera como entendamos el humo depende la pregunta por τὰ ὄντα. El διαγιγνώσκειν en el sentido del distinguir y decidir supone el διά en el sentido de «a través de».

Participante: Si todas las cosas se volvieran humo, ¿no sería entonces todo uno sin diferencias?

Heidegger: En tal caso las narices ya no tendrían nada que hacer y no habría ningún διά. El fragmento 7 no dice de ninguna manera que todo lo que es se volvería humo de manera homogénea. Si tal fuera el contenido de este fragmento, entonces no podría seguir el διαγνοῖεν [distinguirían]. Hemos aducido el fragmento 67 precisamente porque contiene una indicación de que el humo, en sí, posee una diversidad.

FINK: Nuestro intento de interpretación de los fragmentos de Heráclito comenzó con el fragmento 64. Si nos hemos acercado también a una serie de otros fragmentos fue sobre todo para averiguar en qué sentidos eran aludidas τὰ πάντα. Del fragmento 64, con el que quisimos comenzar nuestra propia seriación, pasemos al fragmento 11, que reza así: πᾶν γὰρ ἑρπετὸν πληγῇ νέμεται. Diels traduce: «todo lo que se arrastra es apacentado con un golpe (del látigo de un dios)». ¿Qué puede motivar el hecho de poner, luego del fragmento sobre el Κεραυνός, este fragmento que dice que todo lo que se arrastra es apacentado con un golpe? ¿También aquí se expresa, desde otro punto de vista, cómo el rayo gobierna y cómo dirige las πάντα, o su finalidad es completamente otra? Partamos, para la exégesis de este fragmento, de la palabra πληγῇ. Diels traduce: «con el golpe del látigo de un dios». Si bien en el contexto [del *mundo* pseudoaristotélico] se habla de un dios, éste no aparece en el fragmento mismo. Nosotros intentamos una exégesis de la sentencia sin introducirla en el contexto.

HEIDEGGER: Usted no quiere tener en cuenta al dios, pero en Ésquilo y Sófocles encontramos el πληγή [golpe] vinculado al dios (*Agamenón* 367, *Áyax* 137).

FINK: En πληγή veo yo otra palabra fundamental para el rayo. Significa justamente el golpe del rayo *[Blitzschlag]*. De ahí que tenga sentido pasar del fragmento del Κεραυνός al fragmento 11. Pero para no abandonar las palabras inmediatas de la sentencia heraclítea: todo lo que se arrastra es apacentado y custodiado por el golpe. El golpe del látigo apacienta al rebaño y lo protege mientras pasta. Evidentemente las palabras inmediatas aluden a un rebaño que pasta, que es apacentado y custodiado mediante el golpe del látigo. Pero si remitimos este golpe *[Schlag]* al golpe del rayo *[Blitz-schlag]*, entonces el golpe es el trueno que hace resonar la lejanía, la voz del rayo que apacienta y dirige a todo lo que se arrastra. El verbo νέμειν significa, por una parte, apacentar, guiar y alimentar; pero, por otra, también repartir y asignar. Entonces podemos decir: a todo lo que repta se le asigna, mediante el golpe, como la voz del rayo.

HEIDEGGER: νέμεται [es apacentado/es asignado] remite también a Νέμεσις.

FINK: La Νέμεσις tiene, sin embargo, no sólo un significado de asignación y repartición.

PARTICIPANTE: νέμεται remite igualmente a νόμος [ley].

FINK: El νόμος regula para todos los miembros de la ciudad la asignación de lo que les es conveniente. La imagen concreta, que no es alegoría ninguna, afirma que todo lo que se arrastra es apacentado con el golpe, en la medida en que se le asigna. En νέμεται se vinculan lo violento de una experiencia (el ser apacentado mediante el golpe) con lo pacífico del pacer. Tenemos que escuchar la diversidad de cosas que resuenan en νέμεται: el dirigir, perseguir y gobernar del golpe, y el ser apacentado. Esto último es, al mismo tiempo, tanto ser protegido como ser gobernado. Al sentido pacífico del pacer pertenece también el asignar. El pacer como asignar es tanto protección como gobierno en el sentido del uso de violencia.

HEIDEGGER: Me gustaría recitar aquí un par de versos del poema «Der Frieden» [La paz], de Hölderlin:

> ¡Oh, tú, que, inexorable e invicta,
> tal a cobardes y prepotentes castigas,
> que hasta el último miembro, con tu golpe,
> se estremece, de su pobre linaje!
> ¡Tú, que, oculta, para inhibir o alentar,
> llevas, oh Némesis, el aguijón y la rienda...!

FINK: Aquí es oportuna también una estrofa del poema «Stimme des Volks» [Voz del pueblo], de Hölderlin:

> Y como a las crías del águila, él mismo las lanza,
> su padre, del nido, para que busquen su presa en el campo,
> así también nos empujan, sonriendo, los dioses, afuera.

El empujar sonriente de los dioses reúne en sí el favor y la violencia, cosa que debemos escuchar al leer νέμεται en el fragmento 11. Con ello tenemos una orientación provisional de lo que significan πληγῇ y νέμεται. Pero ¿se refiere realmente a τὰ πάντα el golpe por el cual se guía y se asigna? En la sentencia misma no se habla de τὰ πάντα. En su lugar, dice: πᾶν ἑρπετόν [todo lo que se arrastra]. Parece como si a partir de τὰ πάντα se delimitara un ámbito determinado. La expresión πᾶν ἑρπετόν significa todo aquello que se arrastra. No se

trata aquí de un singular común, sino de un singular colectivo que implica una multiplicidad: todo lo que se arrastra. ¿Se delimita aquí el ámbito de los animales terrestres que se arrastran, frente a los que habitan en el aire y el agua? ¿Se caracteriza aquí el tipo de movimiento de los animales terrestres como un *arrastrarse* por oposición al vuelo, más veloz, de las aves, o al igualmente más veloz nadar de los animales acuáticos? Me gustaría negar esta pregunta. Yo creo, más bien, que con la expresión πᾶν ἑρπετόν no se trata de un ámbito delimitado, sino del ámbito total de τὰ πάντα y, por cierto, desde un punto de vista particular, a saber, el que determina la totalidad de las πάντα como reptante. La expresión πᾶν ἑρπετόν debe leerse, por lo tanto, como τὰ πάντα ὡς ἑρπετά [todas las cosas como reptantes]. El fragmento 11 habla, entonces, de las πάντα en la medida en que son reptantes. ¿En qué sentido? El arrastrarse es un movimiento especialmente lento, cuya lentitud se mide conforme a un movimiento más veloz. ¿De qué movimiento más veloz puede estarse tratando aquí? Cuando ponemos πᾶν ἑρπετόν o πάντα ὡς ἑρπετά en un mismo contexto con el golpe (πληγή), entonces es el insuperablemente rápido movimiento del golpe del rayo *[Blitzschlag]* el que sirve de medida para determinar el movimiento de las πάντα como reptantes.

HEIDEGGER: Pero si analizamos ahora el golpe del rayo no ya sólo como fenoménico, sino que tratamos de entenderlo en un sentido más profundo, entonces no podemos decir de su movimiento que sea rápido o más rápido que el movimiento de las πάντα, pues *rápido* es una categoría de velocidad que sólo corresponde a las πάντα.

FINK: Hablar de *rápido* en relación con el golpe del rayo es inapropiado. Medido conforme a lo repentino del rayo, todo lo que viene a la luz en el ámbito de su claridad, y se mueve y muta, es reptante. Visto así, πᾶν ἑρπετόν es un predicado de τὰ πάντα, sólo que ahora se las ve, en retrospectiva, desde el rayo. El arrastrarse de las πάντα es un rasgo que no podemos tomar como una determinación atributiva. Los variados movimientos que las πάντα hacen todas ellas son como un movimiento tardo, comparado con el movimiento irruptivo del espacio de luz cuando cae el rayo.

HEIDEGGER: Para volver a tener presente el curso de la interpretación que acabamos de dar del fragmento 11, preguntémonos cómo se ha ido leyendo el fragmento.

PARTICIPANTE: La exégesis, cuya intención era remitir el πᾶν ἑρπετόν [todo lo que se arrastra] a τὰ πάντα [todas las cosas], no comenzó con el πᾶν ἑρπετόν, sino con el πληγῇ [con el golpe] y con el νέμεται [se apacienta/se asigna].

HEIDEGGER: Eso significa, entonces, que la sentencia ha sido leída de atrás para adelante. Partiendo de πληγῇ y νέμεται se explicó cómo se puede leer πᾶν ἑρπετόν como πάντα ὡς ἑρπετά [todas las cosas como reptantes]. El πᾶν ἑρπετόν tomado por sí solo no permite ver en qué medida implica las πάντα, pero mediante πληγῇ y νέμεται, que remiten al fragmento del rayo, se comprende en qué medida πᾶν ἑρπετόν debe ser entendido como τὰ πάντα.

PARTICIPANTE: Quisiera hacer una pregunta tonta. ¿Se puede entender πᾶν ἑρπετόν realmente como τὰ πάντα? Porque en πᾶν ἑρπετόν se alude únicamente a lo animado, mientras que τὰ πάντα abarcan también lo inanimado.

HEIDEGGER: La exégesis del fragmento 11 comenzó con la palabra πληγῇ, que se relacionó con el golpe del rayo que gobierna τὰ πάντα, como dice en el fragmento 64. La perspectiva de la exégesis estaba dirigida a lo ἕν. Cuando partimos de lo ἕν en la forma determinada del rayo, se explicó que πᾶν ἑρπετόν debía ser comprendido como τὰ πάντα y de qué manera. Su pregunta acerca de lo inanimado que debería pertenecer también a πάντα es, efectivamente, tonta, porque con ello se delimita un ámbito determinado frente a otro ámbito, mientras que la exégesis que hemos hecho del fragmento 11 ha explicado que la expresión πᾶν ἑρπετόν no implica un ámbito delimitado, sino que se trata de algo continuo.

FINK: Debemos leer πᾶν ἑρπετόν [todo reptante] como πάντα ὡς ἑρπετά [todas las cosas como reptantes]. El arrastrarse o reptar no significa aquí una propiedad de determinadas cosas, a saber, de los seres animados de la tierra, sino un carácter de las πάντα en general que no se muestra inmediatamente, sino recién en vista de la forma repentina en que cae el rayo que permite venir a la luz a τὰ πάντα en su claridad. En comparación con lo repentino del rayo que hace irrumpir la luz, el movimiento de las πάντα reunidas en la claridad del rayo es reptante. Entre lo repentino del rayo y el reptar de las πάντα no existe ninguna relación de lo extratemporal con lo intratemporal. Por otra parte tampoco se trata de la relación de Aquiles con la tortuga.

Todo lo que se mueve en la dimensión de la claridad es movido por el golpe. En este ser movido las πάντα obtienen, en referencia al rayo, el carácter de reptantes. No se habla en el fragmento 11 de un pastor que al apacentar asigne y dirija. No dice nada acerca de un rector, sino que alude a las πάντα en su carácter de ser alcanzadas y sometidas por el golpe del rayo. El fragmento 11 no se relaciona con el 64 como un ámbito particular frente a la totalidad de las πάντα. Más bien expresa algo acerca de la relación de las πάντα con el poder, aún dejado pendiente, que impulsa y dirige.

HEIDEGGER: La exégesis del fragmento 11 nos coloca frente a la pregunta de si πληγῇ y νέμεται permiten realmente una relación con el rayo, de manera que πᾶν ἑρπετόν no se entienda de manera regional como un ámbito individual dentro de la totalidad de las πάντα, sino que deba entenderse como la totalidad de las πάντα mismas.

FINK: Pasemos al fragmento 100: ὥρας αἳ πάντα φέρουσι. Diels traduce: «las horas que traen todo». En el contexto se habla del Ἥλιος [Sol] que no es más que otro nombre para el fuego y el rayo. En este fragmento existe una relación entre Ἥλιος, luz y tiempo. Podemos preguntarnos si no el rayo es un fuego momentáneo en contraposición al Ἥλιος que es un fuego de mayor permanencia, si bien éste tampoco perpetuo, sino encendiéndose y apagándose. Si ahora aparece en lugar del rayo Ἥλιος en el sentido de un rayo largamente duradero, entonces es posible seguir la argumentación de que este fuego no sólo ilumina, sino que también mide los tiempos. Ἥλιος es el reloj del mundo, el reloj universal: no un instrumento que muestra los tiempos, sino que posibilita las horas que traen todo. Las horas no las debemos entender en el sentido de espacios fijos de tiempo ni tampoco como extensiones dentro del tiempo homogéneo, sino como los tiempos del día y del año. Estos tiempos del año no son meros lapsos, sino «los que traen». Las πάντα no están reunidas de tal manera que sean simultáneas, sino de tal modo que se organizan κατ' ἔριν [según discordia] y κατὰ τὸν λόγον [conforme al logos], y surgen y perecen gobernadas por las horas que traen consigo, que llevan a la madurez y que producen.

HEIDEGGER: Intentemos aclarar en qué medida se habla de tiempo en el fragmento 100. ¿Qué son las horas? Además de las tres Horas aducidas por Hesíodo, a saber, Εὐνομία [Eunomia], Δίκη [Justicia]

y Εἰρήνη [Paz], también están Θαλλώ, Αὐξώ y Καρπώ. Θαλλώ es la primavera que trae los brotes y su floración. Αὐξώ es el verano, el crecimiento y la maduración. Καρπώ habla del otoño, de la recolección de los frutos maduros. Estas tres horas no son, de ninguna manera, tres periodos de tiempo, debemos entenderlas, más bien, como la maduración toda. Si queremos hablar de movimiento, ¿qué formas de movimiento aristotélicas habría que tomar en cuenta? Para empezar, ¿cuáles son las cuatro formas de movimiento en Aristóteles?

PARTICIPANTE: αὔξησις [aumento] y φθίσις [mengua], γένεσις [generación] y φθορά [destrucción], φορά ["trans"-porte] y, como cuarta, la ἀλλοίωσις [cambio].

HEIDEGGER: ¿Qué formas de movimiento serían las más adecuadas para las horas?

PARTICIPANTE: La αὔξησις y φθίσις, así como la γένεσις y φθορά.

HEIDEGGER: La ἀλλοίωσις está contenida en estas formas de movimiento. Primavera, verano y otoño no son escalones, sino algo continuo. Su maduración tiene el carácter de la permanencia en la que está contenida una ἀλλοίωσις.

FINK: El movimiento de la vida en la naturaleza es, sin embargo, lo mismo ascendente que descendente. La primera parte es ascendente hasta su ἀκμή [culminación]; la segunda es descendente.

HEIDEGGER: ¿Entiende usted el fruto como un descenso?

FINK: La vida de los seres vivos constituye un arco ascendente y descendente. También la vida del hombre, en sus sucesivas edades, es un movimiento continuo, pero arqueado.

HEIDEGGER: La edad corresponde al fruto en el sentido de un madurar que yo no entiendo como descenso, sino como una manera de sentirse seguro. Cuando el tiempo entra en juego con las horas, debemos dejar de lado el tiempo mensurable. Necesitamos intentar comprender a partir de otros fenómenos qué es lo que significa aquí el tiempo. Tampoco debemos separar el contenido del tiempo de la forma del tiempo. Al tiempo corresponde el carácter del traer. Lo decimos también en alemán [y en español]: el tiempo trae consigo *[die Zeit bringt mit sich]*. En tanto entendamos el tiempo como una mera sucesión, el traer no tendrá ningún lugar.

FINK: Para lograr una comprensión del carácter de maduración de las horas debemos prescindir del tiempo homogéneo que se piensa

como lineal y como una mera sucesión, y en el que se abstrae el contenido del tiempo. Semejante abstracción es, en las horas, imposible.

HEIDEGGER: El fragmento 100 nos coloca frente a diversas preguntas: ¿en qué medida puede uno tomar de manera conjunta las horas con las πάντα? Es decir, ¿cómo debe ser pensado el tiempo, si quiere uno hablar aquí de él, sobre todo si se dice de él que *trae*? Debemos tener claro, de manera objetiva, en qué sentido el tiempo trae.

FINK: Para ello es indispensable no pensar el tiempo como un medio incoloro en el que nadan quién sabe qué contenidos inciertos. Más bien debemos tratar de entenderlo en vista del γίγνεσθαι [surgir] de las πάντα.

HEIDEGGER: Debemos pensar el tiempo conjuntamente con la φύσις.

FINK: Nos encontramos ahora frente a la pregunta de si el fragmento 100 nos puede dar, por lo pronto, aún más indicios sobre el asunto que intentamos pensar ahora, o si no sería más apropiado pasar primero al fragmento 94.

HEIDEGGER: Los 2500 años que nos separan de Heráclito son una cuestión peligrosa. En nuestra exégesis de los fragmentos heraclíteos se requiere de la más estricta autocrítica para ver algo ahí. Por otra parte, se necesita también cierta audacia. Se debe arriesgar algo, porque de otra manera no se queda uno con nada en la mano. De modo que no hay nada que objetar a una interpretación especulativa. Con ello debemos partir del hecho de que, si nosotros mismos pensamos, sólo podremos intuir a Heráclito. Quizá se trata de la pregunta de si estamos a su altura.

IV. Ἥλιος, claridad del día-noche, μέτρα-τέρματα (fragmentos aludidos: 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123)

FINK: En la última sesión de nuestro seminario dejamos pendientes algunas preguntas sin resolver. Todavía hoy no estamos en condiciones de lograr nada definitivo en cuanto a lo abierto de la situación exegética. Luego de la discusión de los fragmentos que tienen que ver con Ἥλιος [Sol], intentemos retroceder a los fragmentos 11 y 100, en los que se habla de πᾶν ἑρπετόν [todo lo que repta] y de las ὧραι [horas].— Hemos visto que ὧραι, las horas y tiempos, no deben ser tomadas como un fluir del tiempo ni como una relación temporal sometida a la nivelación métrica, mensurable y cuantificable, ni tampoco como una forma vacía por oposición al contenido del tiempo, sino como un tiempo lleno que trae consigo todas las cosas madurándolas y dándoles cumplimiento. Las ὧραι no son una forma hueca, sino más bien los tiempos del día y las estaciones del año que evidentemente están en un mismo contexto con un fuego que no irrumpe repentinamente como el rayo acuñando todas las cosas con sus contornos, sino que, como fuego celeste, dura, y en su duración se transforma a través de las horas del día y de las estaciones del año. El fuego celeste trae consigo el crecimiento, lo nutre y lo conserva. El fuego luminoso de Ἥλιος irrumpe, a diferencia del rayo, con continuidad, abriendo la claridad del día en la que da a cada cosa su tiempo y le permite crecer. Este fuego solar, la luminaria celeste de Ἥλιος, no permanece fija en un solo lugar, sino que se desplaza por la bóveda del cielo y en este camino por la bóveda celeste adjudica, con mesura, luz y vida, y mide el tiempo. La métrica del curso solar aludida aquí es anterior a toda métrica cuantificable hecha por el hombre. Si vamos ahora al frag-

mento 94, en el que se habla expresamente de este fuego celeste, seguimos entonces sobre la huella del fuego, misma sobre la que ya habíamos caminado al tratar el fragmento del Κεραυνός. El fragmento reza así: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν [E: El Sol no traspasará sus medidas, si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán]. Si dejamos que este fragmento tenga efecto sobre nosotros sin una preparación especialmente profunda, ¿qué se expresa en él, suponiendo que pudiéramos medir las sentencias de Heráclito según el modelo de una afirmación temática? Para empezar, es problemática aquí la palabra μέτρα [medidas]. ¿Qué medida tiene o establece el Sol? ¿Tiene él mismo medidas conforme a las cuales recorre la bóveda celeste? Y si establece medidas, ¿qué cosa son estas medidas? ¿Podemos determinar de manera más precisa esta diferencia entre las medidas que pertenecen al Sol mismo y aquellas que él establece? En primer lugar podemos entender las μέτρα en relación con el curso y recorrido del Sol. Ἥλιος como fuego que recorre el cielo tiene determinadas medidas en su curso, por ejemplo, la medida de la luz matutina, del ardor del mediodía y de la claridad moderada de la tarde. Si sólo contemplamos el fenómeno del curso solar, vemos que Ἥλιος no muestra una irradiación igualmente homogénea, sino diferencias temporales en la manera de ser brillante. Pero al mismo tiempo, mediante estas medidas que el Sol atraviesa en su camino, adjudica, de diferentes maneras, el fuego que nutre a las plantas en crecimiento bajo la claridad del Sol. Allí reside el segundo significado de μέτρα: la medida de luz y calor que el Sol adjudica a las plantas. Podemos separar por una parte las medidas que se refieren al curso solar mismo y, por otra, aquellas que el Sol establece en lo que ilumina en la forma como le adjudica lo ígneo. Las μέτρα pueden ser entendidas por lo tanto de manera doble: las μέτρα del curso solar y las μέτρα que actúan desde el curso solar hacia lo que se nutre de la luz del Sol. Pero ¿tiene el Sol μέτρα en algún otro sentido completamente diferente? ¿Se encuentra Ἥλιος, que está ligado a las medidas de su órbita y desde allí adjudica el fuego que nutre a todo lo que se encuentra bajo la luz del Sol, en un sentido completamente diferente, forzado a otro tipo de medidas? ¿Hay acaso también μέτρα de tal manera que toda la esfera doble del ámbito de la luz esté determinada por medidas? Cuando Heráclito dice: «pues Ἥλιος no rebasará sus medidas»

no debemos suponer aquí de ninguna manera una determinación de las leyes naturales. No se trata de que el curso del Sol esté sometido a algún tipo de leyes naturales inviolables, pues en tal caso la segunda parte de la sentencia no tendría sentido, aquella en la que se dice que en el caso de que Ἥλιος rebasara sus medidas, las Erinias, las asistentes de Dike, lo sorprenderían y lo llamarían a cuentas. Pero ¿qué clase de conservación o de respeto de las medidas por parte del Sol es ésta? Ἥλιος no rebasará sus medidas. ¿Podemos imaginarnos realmente que el Sol rebasara sus medidas? Nos hemos imaginado dos formas en las que podría no tomar el camino correcto en la bóveda celeste. Uno podría suponer que se detuviera repentinamente, quizá por órdenes de Josué durante su batalla contra los amoritas. Eso sería una transgresión de las μέτρα de su naturaleza. En tal caso ya no estaría de acuerdo con su propia naturaleza de fuerza ígnea. El Sol podría mutar su propio ser si corriera por la bóveda del cielo de otra forma que en la que lo dicta su naturaleza. Podría transgredir sus medidas si en lugar de ir de este a oeste fuera de norte a sur. Otra manera completamente diferente de transgresión sería si Ἥλιος penetrara en un ámbito del cual en este momento todavía no sabemos decir nada más que queda fuera de la claridad de Ἥλιος en donde lo múltiple se encuentra reunido. En tal caso pasaría del reino solar de las cosas reunidas-distintas a un ámbito en el que, en otro sentido, todo es uno. También eso sería un curso fallido del Sol, pero esta vez no en el modo de un abandonar la órbita solar, sino de un penetrar en un abismo nocturno que no pertenece al Ἥλιος. Para acercarnos un poco más a estos pensamientos, añadamos el fragmento 120, en el que no se habla de μέτρα pero sí de τέρματα [límites]: ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός [E: Los límites del amanecer y del atardecer, la Osa y, opuesto a la Osa, el término del brillante Zeus]. Mi pregunta es ahora si por medio de los τέρματα (que tienen que ver con el verbo τερματίζειν = limitar) se delimita el ámbito de lo solar, a saber, por un lado mediante la mañana y la tarde y, por otro, por medio de la Osa y del término opuesto del brillante Zeus. A la Osa la identifico yo con la estrella polar, de manera que el término del brillante Zeus que está frente a la Osa quedaría en el sur de la bóveda celeste. El fragmento 120, entonces, afirma que Ἥλιος, que viaja del amanecer al atardecer por la bóveda celeste, está limitado en su posibilidad de

desviarse hacia el norte y el sur, por medio de la Osa y del término del brillante Zeus frente a ella. Al brillante Zeus debemos pensarlo conjuntamente con Ἥλιος como la fuerza del día que ilumina la totalidad de τὰ πάντα. Este ámbito solar completo está limitado por los cuatro puntos cardinales, teniendo en cuenta que debemos entender los τέρματα como límites externos del ámbito luminoso por oposición a las μέτρα en el sentido de lugares determinados de la órbita solar que conocemos.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende usted el genitivo ἠοῦς καὶ ἑσπέρας? La traducción dice «límites del amanecer y del atardecer», lo que debe entenderse como límites para mañana y tarde. En cambio parece que usted entiende «los límites que constituyen la mañana y la tarde».

FINK: Prefiero esta última interpretación, pero me pregunto si mediante esta diferencia, esto es, si con la lectura «límites para mañana y tarde», varía fundamentalmente el sentido. Si entendemos los τέρματα como límites espaciales, a saber, la mañana como la frontera oriental y la tarde como la frontera occidental, la Osa como frontera norte y el término frente a ella como frontera sur, entonces tenemos a un tiempo las cuatro esquinas del mundo como el campo del reino solar. Visto así, los τέρματα no podrían equipararse con los dos significados de las μέτρα ennumerados hasta ahora. Lo dicho en el fragmento 120 en relación con los τέρματα sería un tercer significado de las μέτρα que tendríamos que agregar a los otros dos para tener una panorámica completa de la amplitud semántica de las μέτρα del fragmento 94, para lo cual —cosa que se pondrá de manifiesto cuando hagamos una exégesis más profunda de este fragmento— precisamente este tercer significado juega un papel sobresaliente. El primer significado de μέτρα que destacamos tenía que ver con lugares y lapsos que el Sol recorre de la mañana a la tarde pasando por el mediodía. En un segundo sentido las μέτρα significaban las medidas adecuadas a las cosas de parte del Sol. Cualquier discrepancia de las medidas adecuadas significaría para las plantas y seres vivos que el Sol fuera demasiado cálido, demasiado cercano o demasiado lejano. El tercer significado de μέτρα que hemos obtenido del fragmento 120 se refiere a los τέρματα, en los que todo el ámbito luminoso del Sol está delimitado. Si Ἥλιος transgrediera las fronteras señaladas por las cuatro esquinas

HEIDEGGER: ¿A dónde pertenecen dioses y hombres?

FINK: En un sentido, a las πάντα; en otro, a lo ἕν.

HEIDEGGER: Ese segundo sentido es precisamente lo interesante.

FINK: En la relación de los dioses y los hombres se refleja la relación entre ἕν y πάντα. Puesto que lo ἕν no es una unidad objetiva, sino la unidad del λόγος, los dioses y los hombres son los afectados por el rayo del λόγος. Son pertenecientes al suceder del λόγος.

HEIDEGGER: Los dioses y los hombres tienen, en su relación de entrecruzamiento, una función especular en relación a ἕν y πάντα.

FINK: Hablando heideggerianamente podríamos decir: los hombres y los dioses pertenecen, en un sentido, a lo que es *[das Seiende]*; en otro, más esencial, al ser *[das Sein]*. Esta situación especial de los dioses y de los hombres entre todo lo que es, que no les permite confundirse...

HEIDEGGER: ... entre lo que existe,

FINK: ... es mucho más difícil de comprender. Los dioses y los hombres existen como un comprender-el-ser. La comprensión-del-ser, divino y humano, son modos del autodespejamiento del ser.

HEIDEGGER: Pero eso no está en Heráclito.

FINK: Podemos encontrar la naturaleza de luz de lo ἕν en el camino sobre la relación de los dioses y los hombres.

HEIDEGGER: Quizá sea aquí el lugar correcto para pasar ahora al fragmento 26.

FINK: Primero querría regresar una vez más al fragmento 88: ταὐτό τ'ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα [M: una misma cosa es en nosotros lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar son aquéllos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos]. Aquí se menciona un ταὐτό [lo mismo], pero no un ser-lo-mismo de un mismo anterior, no la identidad vacía que pertenece a todo lo que hay, sino un ser-lo-mismo que se refiere a algo diferente. Se refiere a lo que nos parece ser especialmente diferente. Las diferencias mencionadas aquí no son aquellas que se encuentran en constante movimiento, sino las que afectan a todo lo viviente. Para nuestro modo habitual de concebir, el estar vivo, despierto o ser joven tienen un carácter positivo frente al estar muerto, dormido o viejo. Pero el fragmento que

la interpretación de Kranz en *Berliner Sitzungsberichte*, Berlín, 1916, p. 1161: oriente y occidente [*Morgen- und Abendland*] están separados por la línea que une la estrella polar con el punto culminante (diario) del curso solar, mismo que Helios (~Ζεὺς αἴθριος, *cf.* 22 C, 4, Ferécides A 9, Empédocles B 6, 2 *et pass.*) no debe rebasar (B 94)».

FINK: Sólo que entonces τέρματα no tendrían ya el sentido de fronteras que constituyen el amanecer y la tarde. Mañana y tarde se convierten desde ese punto de vista casi en una determinación de lugar, cosa que me parece cuestionable.

PARTICIPANTE: La traducción está basada en la idea del oriente y el occidente separados por la línea que une la estrella polar con el punto culminante diario del curso solar. A mí tampoco me gustaría adherirme a esta interpretación, puesto que la idea de oriente y occidente no existía aún para Heráclito, sino que es Heródoto el primero en considerarla.

FINK: La interpretación de Kranz hace a un lado el carácter de frontera de mañana y tarde. Si uno habla de la única línea entre la estrella polar y el punto culminante diario del curso solar, entonces el plural τέρματα tampoco se entiende del todo. Quizá la interpretación que da Kranz es una respuesta posible a la dificultad que ofrece el fragmento 120, pero me parece como si con ella quedara excluida la *lectio difficilior.* Hemos tenido presente, en relación con los fragmentos 94 y 120, la variedad de significados de las μέτρα de Ἥλιος. Esto ha sido, por lo pronto, sólo un ensayo. Todavía tenemos que tener en cuenta los otros fragmentos que hablan del Sol, así como los fragmentos sobre el día y la noche.

HEIDEGGER: En el comentario que hemos venido haciendo a través de los tres significados de las μέτρα de Ἥλιος usted quiere llegar sobre todo a la tercera posibilidad de interpretación, a la que ya ha aludido al comenzar a hablar del fragmento 120. En el fragmento 94 este tercer significado está dado mediante la segunda oración, introducida por: εἰ δὲ μή [pero si no...], y en la que se mencionan a Dike y las Erinias.

FINK: Quizá Ἥλιος, que adjudica todo, esté él mismo limitado por otro poder. La instancia que, en el caso de una transgresión de los límites, lo encontraría y lo llamaría a cuentas es Dike con sus asistentes. Dike es la divinidad de lo justo, que vela en la frontera entre el

ámbito de la claridad solar y lo que en él se encuentra y un ámbito que nos está vedado: el abismo nocturno. Los custodios de esta frontera son sus ayudantes. Vigilan que Ἥλιος no rebase la frontera de su propio ámbito de poder y que no intente penetrar el abismo de oscuridad.

HEIDEGGER: Usted alude a esta tercera posibilidad del sentido de μέτρα, remitiendo al fragmento 120 como apoyo.

FINK: Si retornamos ahora a los fenómenos, entonces tenemos en la claridad del día la curiosa situación de que desemboca en lo inconmensurable. En la claridad del día no tenemos fronteras. Si hablamos de la bóveda celeste, no nos referimos con ello a una cúpula que se cierra, sino al ámbito solar de la claridad del día que desemboca en una infinitud abierta. Sin embargo, también conocemos el fenómeno por el cual el cielo se cierra: el cielo encapotado. Pero todavía hay otra frontera del reino de la luz, y ésta es el suelo de la tierra, sobre el que andamos. La luz, como elemento de lo ígneo, está sobrepuesta, junto con el elemento de lo aéreo, a la tierra y, en cierto modo, también a Océano. También Océano constituye una frontera para el reino de la luz, aunque permita la penetración de la luz hasta una determinada profundidad. Su transparencia está limitada. La falta de transparencia de la tierra, que lleva a la delimitación del ámbito abierto de la luz, es un fenómeno particular que normalmente no nos llama la atención. Nosotros nos encontramos sobre la tierra opaca en la que el reino de la luz encuentra su frontera. Pero sobre nosotros se extiende el ámbito de poder de la luz hasta lo infinitamente abierto. La opacidad de la tierra tiene un significado para el curso del Sol. De acuerdo con el fenómeno inmediato, se levanta Ἥλιος por la mañana desde el seno de la tierra, viaja durante el día a lo largo de la bóveda celeste y se hunde al atardecer nuevamente en el fondo cerrado de la tierra. Quede dicho esto, sin ningún tipo de simbología oculta, como mera descripción del fenómeno inmediato. Consideremos ahora el fragmento 99, que aclara la estructura general: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν [E: Si no hubiera Sol, por los otros astros sería noche]. Ἥλιος es el único astro que logra plenamente la claridad. Pero ahora no se muestra sólo en su poder, en su superioridad sobre el resto de los astros, sino que la estructura que en Ἥλιος mismo no vemos, queda clara en los demás astros. El resto de las estrellas son luces en la noche. Aquí se da el caso curioso de que su luz se agota dentro del

espacio luminoso del que emana y queda abrazado por la oscuridad de la noche. Las demás estrellas son puntos luminosos en el cielo nocturno. Incluso la luna puede iluminar la noche de manera más intensa que las estrellas, pero no puede eliminarlas como sólo el Sol. Motivados por el resto de las estrellas en la noche podemos hacer las siguientes preguntas. Si Ἥλιος se muestra como un reino de luz, sobrepuesto al fondo opaco, que parece perderse en lo infinitamente abierto, ¿no podríamos, partiendo de la comprensión del resto de las estrellas como luces en la oscuridad de la noche, entender también la contextura de Ἥλιος y τὰ πάντα, es decir, el mundo solar completo como una luz en la noche, aunque esto no esté atestiguado por el fenómeno? Tendríamos que decir: así como las estrellas son una luz en la noche, y así como el ámbito luminoso del Sol encuentra su frontera en lo cerrado de la tierra, así, en un sentido más profundo, el mundo todo del Ἥλιος al que pertenece también la totalidad de las πάντα es limitado por un abismo nocturno que limita el ámbito de poder de Ἥλιος. En la frontera entre el ámbito luminoso de Ἥλιος y el abismo oscuro vigilan los ayudantes de Dike. Al Sol mismo no lo vemos como a las estrellas en la noche, sino sólo en su propia claridad. De ello habla el fragmento 3: Ἥλιος εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου. El Sol, visto como fenómeno, tiene el ancho de un pie humano.

HEIDEGGER: Cuando habla usted de «fenómeno» se refiere a lo que se muestra inmediatamente, no a lo fenomenológico.

FINK: También el fragmento 3 habla en una especie de metáfora. Nos dice en principio que al Sol, como fuente de luz en su propia claridad, le corresponde un lugar mínimo e insignificante, de manera que la fuerza de apertura de Ἥλιος en el espacio de la luz solar misma parece ser sólo una cosa sin importancia. Lo que abre se oculta, en cierto modo, en lo abierto por él y se coloca bajo las cosas delimitadas por él como poder de luz. En la medida en que el Sol aparece, asciende, se pone y desaparece en el firmamento con el ancho de un pie humano, es nuevo cada día, como dice el fragmento 6: νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν [E: el Sol es nuevo cada día]. Heráclito no está dando una determinación naturalista de que cada día el Sol sale nuevamente. El ser-nuevo del Sol cada día no contradice el hecho de que cada día sea el mismo Sol. Es el mismo, pero siempre nuevo. Debemos retener esta idea para cuando preguntemos por el Sol como una figura del πῦρ ἀείζωον

[fuego siempre viviente], pero —como señala el fragmento 30— ardiendo y apagándose según medidas, en lo que se expresa su siempre ser-nuevo. Cuando pasemos al fragmento 30 se podrá determinar con mayor exactitud el concepto de las μέτρα. Del fragmento 6 trasladémonos al fragmento 57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν [E: maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, pues son una sola cosa]. ¿En qué consiste la supuesta sabiduría de Hesíodo? ¿En qué medida aquel que escribió sobre los días y los trabajos no reconoció noche y día? El día y la noche son estados alternantes de la tierra del Sol en la que hay claridad y oscuridad en un cambio rítmico. La oscuridad de la noche en el ámbito del Sol es cosa diferente de lo cerrado de la tierra, en la que no puede penetrar ninguna luz. Lo oscuro de la noche está iluminado por estrellas ardientes. A diferencia de la cerrazón de la tierra, la noche posee una fundamental iluminabilidad en sí. Junto con los fragmentos que tratan del Sol debemos pensar los fragmentos sobre día y noche. A éstos pertenece el fragmento 57. En éste la colocación de palabras más difícil es ἔστι γὰρ ἕν [pues es uno solo]. Si día y noche han de ser uno, ¿no tendría que estar en lugar del singular ἔστι [es] el plural εἰσί [son]? ¿Se trata aquí de la indiferenciación de día y noche, o de otra cosa completamente distinta que no se muestra de ningún modo a primera vista? Nuestra pregunta reza: ¿contiene el fragmento 57, visto desde lo ἕν, alguna afirmación sobre el día y la noche? ¿Están día y noche en lo ἕν o son lo ἕν? Hesíodo es evidentemente quien más entendió sobre día y noche y, sin embargo, Heráclito lo critica porque consideró al día y la noche como dos cosas. En su *Teogonía,* la oposición día y noche implica una cosa diferente que sólo la mera oposición de dos estados del espacio transparente en el que la luz puede o no estar. Quizá fuera muy aventurado pensar en este contexto en la lucha de los dioses olímpicos con los titanes. Aquí se abre para Heráclito, aunque no en la armonía evidente, sí en la invisible, un esquema fundamental a través de la totalidad. En este sentido se puede leer el ἔστι γὰρ ἕν [pues es uno solo]. Día y noche no conforman una diferencia cualquiera, sino el modo prístino de la diferencia. La oposición día y noche juega también un papel en Parménides (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν [pues

decidieron poner nombre a dos formas: DK 8, 53]), si bien en opinión de los mortales. Si se entiende el ἔστι γὰρ ἕν en el sentido de que día y noche son uno en lo ἕν, ¿no debería entonces estar el plural εἰσί en lugar del singular ἔστι? Gramaticalmente hablando, ¿es posible aquí, en general, un plural? Para mí la pregunta es si no, en lugar de «día y noche están en lo ἕν», o «son un ἕν», debería decir: «existe una sola cosa, lo ἕν». En este caso, la coincidencia de lo diferenciado adquiriría otro sentido. Hesíodo sabía acerca de todo, pero no sabía que existía lo ἕν: leído de esta manera, ἕν no es predicado, sino sujeto de la oración.

HEIDEGGER: El ἔστι γὰρ ἕν debe tomarse, entonces, de manera absoluta. Comprenderlo de otra forma y pensar que Hesíodo no reconocía el día y la noche sería desmedido.

FINK: Cuando Heráclito dice que Hesíodo no reconoció el día y la noche, se trata de una frase intencionalmente provocadora.

HEIDEGGER: No tiene uno que ser Hesíodo para poder distinguir el día de la noche. Cuando trata del día y la noche, lo hace en un sentido más profundo que meramente diferenciándolos, cosa que cualquiera de nosotros comprende. Heráclito no pudo haber querido decir que Hesíodo distinguía el día de la noche y que en ello se equivocaba, pues día y noche son uno. No podemos aceptar la traducción de Diels [con la que coincide la traducción de Eggers]: «pues son una sola cosa».

FINK: «Pues son una sola cosa» suena casi como «pues dan lo mismo». No puedo asociar ningún sentido con esta traducción. El día y la noche nos son conocidos como estados alternantes, como la rítmica prístina de la vida, como el estar presente y ausente del Sol y de su luz en el ámbito de lo abierto. El ámbito de lo abierto puede tener la claridad del día o la oscuridad de la noche. Esta diferencia nos es conocida en su rítmica recurrencia. En el modo como se da la recurrencia, Ἥλιος muestra que se atiene a medidas que tiene y que son protegidas desde fuera por Dike. Cuando Heráclito dice que Hesíodo desconoció el día y la noche, no quiere afirmar con ello que Hesíodo haya entendido que día y noche no constituyen ninguna diferencia, sino que, pensando retrospectivamente en lo ἕν, son una sola cosa y dentro de lo ἕν están separadas a modo de relaciones contrarias, como se dice en el fragmento 67 que dios es día, noche, invierno, verano, guerra, paz, hartura, hambre. Más bien se trata aquí para él de un ἕν de naturaleza completamente diferente.

PARTICIPANTE: ¿No deberíamos tomar en cuenta, en relación con el fragmento 57, también el fragmento 106, en el que se habla de μία φύσις ἡμέρας [una sola naturaleza del día]?

HEIDEGGER: ¿Y cómo vincularía usted ambos fragmentos?

PARTICIPANTE: Yo pensaría conjuntamente la μία φύσις con el ἔστι γὰρ ἕν.

FINK: La μία φύσις del día, sin embargo, se mantiene contra la oposición de días malos y buenos, es decir, días propicios o nefastos. Contra semejante diferenciación de los días está la unidad de la naturaleza del día. Ésta, empero, no debe equipararse con el ἔστι γὰρ ἕν en relación con el día y la noche. La diferencia entre días malos y buenos no tiene el mismo peso que la diferencia entre el día y la noche. De acuerdo con esto, lo ἕν es distinto en cada caso.

HEIDEGGER: Y no obstante, tiene usted, al asociar los fragmentos 57 y 106, cierta razón. En ambos fragmentos se habla de una ignorancia en relación con Hesíodo. Una vez desconoce lo ἕν en vista del día y la noche; otra, la única e idéntica φύσις de cada día. En ese sentido sí tienen que ver lo ἕν y la μία φύσις entre sí.

FINK: El fragmento 106 es más bien sólo un paralelo del fragmento 57. En este último se niega a Hesíodo la credibilidad como maestro de «los más». Él, que conoce muy bien la diferencia fundamental entre el día y la noche, no tuvo en cuenta la existencia de lo ἕν.

HEIDEGGER: Los más son para Heráclito aquellos que no saben de qué se trata. Los πλεῖστοι [los más] son los mismos que los πολλοί [los muchos]. La palabra φύσις en el fragmento 106 no la podemos traducir como «esencia» *[Wesen]*.

FINK: Cuando decimos «esencia» no lo entendemos en el sentido de *essentia*.

HEIDEGGER: Si tomamos también el fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ [M: la naturaleza suele ocultarse], ¿cómo hay que entender entonces aquí φύσις?

PARTICIPANTE: En el sentido del comenzar a surgir *[Aufgehen]*.

HEIDEGGER: La relación contextual entre φύσις y ἕν nos ocupará más tarde detenidamente.

FINK: En el fragmento 57 la expresión enigmática para mí es: ἔστι γὰρ ἕν. Nosotros tradujimos: pues existe lo ἕν. Pero ¿de qué clase de ἕν se trata aquí? ¿Es lo ἕν en el sentido de lo opuesto a τὰ πάντα, es

decir, lo ἕν del rayo, del golpe, del Sol y del fuego, o se trata aquí de otro ἕν? Mi suposición va en el sentido de que aquí se trata de lo ἕν como unidad de los dos ámbitos: del Ἥλιος y de la noche resguardada por Dike y sus asistentes. Este nuevo sentido de ἕν nos quedará más claro cuando abordemos los fragmentos relativos a la vida y la muerte. La noche a la que se alude aquí es el abismo nocturno que delimita el ámbito solar en sus cuatro τέρματα [límites], según se les nombra en el fragmento 120. Más allá de esta interpretación podría uno argumentar de la siguiente manera: si en el fragmento 57 se habla de ἕν en relación con el día y la noche, se trata entonces de lo ἕν de la tierra del Sol, en la que el Sol, en alternancia rítmica, está presente y ausente, de tal manera que, en la alternancia del día y la noche, el ámbito en el que el Sol está presente y ausente, permanece. En tanto la estructura de la bóveda, por la que se desplaza el Sol, y la relación mutua con la tierra que yace debajo permanezcan, incluso cuando el Sol esté ausente por un tiempo y luzca de nuevo cada día, existe lo ἕν. Visto de esta manera, lo ἕν sería la bóveda celeste. Si bien a mí mismo no me satisface completamente esta explicación. En este sentido, no comprendo el: «existe lo ἕν».

HEIDEGGER: ¿Por qué rechaza esta interpretación?

FINK: Porque para mí el estar-unido de la noche y el día bajo la bóveda celeste es una lectura demasiado fácil. Si Heráclito, en relación con el día y la noche, dice: «existe lo ἕν», entonces, con el día, quiere decir la tierra del Sol y, con la noche, el oscuro abismo que delimita la tierra del Sol y la encierra. El ámbito del Sol y el abismo nocturno constituyen, juntos, lo ἕν.

HEIDEGGER: ¿Es lo ἕν que tiene usted ahora en la mira algo así como un *superser* que va todavía más allá del ser? Me parece que con su interpretación de lo ἕν, que ahora se aparta de lo que se ha venido explicando hasta el momento sobre lo ἕν, quiere usted ir más allá del ser.

PARTICIPANTE: No creo que lo ἕν como ámbito doble de tierra del Sol y abismo nocturno vaya más allá del ser. Si la interpretación que hemos venido haciendo comenzó con el fragmento sobre el Κεραυνός, que centró su atención sobre todo en el momento estructural de lo luminoso en el ser, en el descubrimiento: entonces ahora mira también, al hablar del abismo nocturno, al momento estructural

de la cerrazón en el ser, al ocultamiento que pertenece esencialmente al descubrimiento. Con ello, la exégesis no va más allá del ser, sino que indaga en él de manera más profunda que las reflexiones anteriores, en la medida en que mantiene a la vista su dimensionalidad completa.

FINK: Nuestra exégesis de Heráclito comenzó cuando explicamos la relación entre el rayo y τὰ πάντα. El rayo irrumpe con su claridad, hace que τὰ πάντα vengan a la luz y coloca cada cosa dentro de su contorno concreto. Otro nombre para lo ἕν es el Sol. La luz solar que se derrama sobre nosotros hasta la infinitud abierta, encuentra en la cerrazón de la tierra su frontera. En el campo luminoso propiamente dicho, Ἥλιος tiene sólo el ancho de un pie humano y se desplaza, en medidas fijas, a lo largo de la bóveda celeste. Gracias a sus propias medidas también las plantas y seres vivos que son iluminados por él tienen sus medidas determinadas. Dentro del ámbito solar existe una diferencia fundamental, a saber, la diferencia entre día y noche, dada con el estar presente o ausente del Sol. El ámbito que está delimitado por los cuatro τέρματα permanece aun cuando el Sol parezca ponerse. La estructura de lo ἕν se desplaza entonces de la presencia temporal del Sol al οὐρανός [cielo]. Uno puede decir entonces: puesto que debajo del οὐρανός el día y la noche se alternan y la relación de la bóveda celeste, que es una, con lo múltiple bajo ella, permanece, no hay que darle tanta importancia a la diferencia entre día y noche. Hesíodo distinguió el día y la noche y con ello no tuvo en cuenta que día y noche sólo es una diferencia dentro del οὐρανός único. Sin embargo, esta interpretación no me satisface. Precisamente cuando abordemos los fragmentos sobre muerte y vida se nos mostrará la otra dimensión de lo cerrado más allá de la dimensión que ya conocemos de lo luminoso y abierto. Lo ἕν que Heráclito intenta pensar en el fragmento 57 es la unidad del ámbito doble.

HEIDEGGER: Pero ¿cómo es la relación entre los dos ámbitos?

FINK: El espacio luminoso del rayo, o bien del Ἥλιος, en el que salen a la luz las πάντα para ocupar sus contornos, queda limitado por un abismo oscuro. Ἥλιος no debe transgredir las fronteras que se le han impuesto a su ámbito de poder e ir al fondo nocturno, porque entonces sería llamado a cuentas por las Erinias que vigilan la frontera del ámbito doble.

HEIDEGGER: ¿Se trata aquí de dos ámbitos o de uno y el mismo que es distinto en sí? Pero dejemos por el momento esta pregunta, a la que volveremos más tarde. Quisiera abordar nuevamente el ἔστι γὰρ ἕν. ¿Podría uno poner aquí el plural εἰσί? Diels pone delante del ἔστι γὰρ ἕν un punto alto [que, en griego, equivale a nuestro punto y coma]. Visto de manera puramente estilística, de acuerdo con la lengua de Heráclito, no debería haber un punto y coma, sino un punto. Quizá Diels se dejó llevar, en su puntuación, por el γάρ [pues] que sigue. Debería haber un punto, porque en el ἔστι γὰρ ἕν viene algo inusitado que debe ponerse de relieve de manera más clara frente a lo anterior.

FINK: La mayoría conoce la diferencia entre día y noche. A esa mayoría pertenece también Hesíodo, que ha tratado sobre el día y la noche, pero no los reconoció porque no conocía lo ξυνόν [común]. El ἔστι γὰρ ἕν tiene el efecto de un golpe. Es conscientemente apodíctico y como un *dictum*.

HEIDEGGER: Puesto que Hesíodo no conoció lo ξυνόν, Heráclito no podía estar de acuerdo con él. Ambos hablan una lengua diferente.

FINK: Heráclito no piensa en el ἔστι γὰρ ἕν, la coincidencia de lo distinto, sino en lo ἕν del ámbito doble. Lo ἕν existe: aquí lo ἕν es el sujeto de la oración. Uno debe entrar en la dimensión de lo ἕν, como del ámbito doble, para ir más allá de los πολλοί [muchos]. Heráclito no quiere decir que Hesíodo sea un tonto. Si lo critica, lo hace sólo porque es un tonto especulativo. El ἔστι γὰρ ἕν fundamenta el οὐκ ἐγίνωσκεν [no conoció].

HEIDEGGER: Pero Heráclito no da el fundamento, sólo dice que Hesíodo no lo conoce.

FINK: La ignorancia de Hesíodo es desenmascarada por el ἔστι γὰρ ἕν.

PARTICIPANTE: Para mí sigue siendo una dificultad hasta qué punto el ἔστι γὰρ ἕν debe explicar en qué consiste la ignorancia de Hesíodo, manifestada en su pensamiento sobre el día y la noche. Por ello, debemos determinar en qué relación está el ἔστι γὰρ ἕν con el conocimiento del día y la noche que tenía Hesíodo.

FINK: Usted refiere la partícula γάρ de manera demasiado directa al malentendido de Hesíodo respecto del día y la noche. Hesíodo interpretó el fenómeno del día y la noche no sólo de manera distinta

que Heráclito: en lugar de la distinción hesiódica del día y la noche aparece otra visión del día y la noche. Heráclito habla más bien del saber en torno a lo ἕν cuando dice que la división de día y noche contradice el carácter fundamental del ser.

HEIDEGGER: Hesíodo pertenece a las personas aludidas en el fragmento 72: καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται [M: y las cosas con las que tropiezan a diario, éstas les parecen extrañas]. Hesíodo tropezaba a diario con la diferencia entre día y noche.

FINK: Día y noche son para él lo de todos los días y lo de todas las noches...

HEIDEGGER: ...pero siguen siéndole extraños en lo que les es propio, visto desde la perspectiva de lo ἕν.

FINK: Si para terminar recapitulamos conjuntamente los fragmentos de Helios y de noche-y-día, podemos decir lo siguiente. El fuego celeste del Sol se comporta de manera similar a todo aquello que debe su existencia al curso del Sol, como el rayo en relación con las πάντα. El Sol da luz, contorno y florecimiento y trae el tiempo para todo lo que crece. En su curso está determinado por μέτρα que debe respetar, porque de otra manera sería llamado a cuentas por las asistentes de Dike. El Sol determina también las μέτρα para el crecimiento y la floración de las cosas. No transgredirá sus μέτρα, sino que permanecerá dentro del ámbito de su poder, mismo que está limitado por cuatro τέρματα. El significado más profundo de Dike nos es, por lo pronto, todavía oscuro. Lo único que tenemos claro hasta ahora es que se trata de un poder superior al poder del Ἥλιος. Aunque Ἥλιος y Zeus son el máximo poder en la tierra, Ἥλιος tiene un poder sobre la tierra que supera la claridad. Hemos visto la exposición de las μέτρα de Ἥλιος en un triple sentido. Por un lado, distinguimos las μέτρα del curso solar; por otro, las μέτρα de las cosas bajo el curso solar y, en tercer lugar, las μέτρα que delimitan el ámbito total de la claridad solar. La ojeada al fragmento 3 nos ha mostrado la estructura de Ἥλιος en su estar-ubicado en la claridad que le es propia. El fragmento 6 piensa, a un tiempo, el diario renovarse y el ser-siempre-el-mismo. La φύσις, única, del día es la misma φύσις también frente a la diferencia que conocemos entre días buenos y malos, propicios o nefastos. Debemos tomar en conjunto todos estos motivos que nos invitan a pensar,

sin quererlos identificar apresuradamente. Claro que cada vez nos es más difícil mantener frente a nosotros la variedad de relaciones que van surgiendo. Esta dificultad se muestra ya en relación con la diversidad de los fenómenos percibidos inmediatamente y de las perspectivas determinadas por ello.

V. El problema de una exégesis especulativa. ¿πῦρ ἀείζωον y tiempo? (fragmento 30)

Heidegger: Con motivo del fragmento 11, cuando el profesor Fink interpretó la expresión πᾶν ἑρπετόν [todo lo reptante], pregunté qué era lo que realmente quería decir. Yo iba hacia la pregunta de en qué manera se lleva a cabo este intento de pensar con Heráclito. Se hizo entonces la observación acerca del salto especulativo, lo que se explica, en cierto modo, en la medida en que nosotros, al leer el texto, partimos del contenido expresado con inmediatez, y en el transcurso del ir pensando llegamos a una afirmación que no se puede demostrar mediante una apreciación inmediata. Si pensamos de manera esquemática, podríamos decir que pasamos de una afirmación perceptiva a una afirmación ajena a los sentidos. Pero ¿qué significa *especulativo*?

Participante: *Especulativo* es una palabra derivada del latín *speculum* (espejo) y *speculari* (mirar al espejo o mediante él). Lo especulativo es, entonces, evidentemente una cuestión del *reflejar.*

Heidegger: Probablemente juegue el espejo algún papel. Pero ¿qué quiere decir la palabra «especulativo» en su uso terminológico común? ¿Dónde se habla y se escribe latín en la historia de la filosofía?

Participante: En la Edad Media.

Heidegger: Allí se habla de *existimatio speculativa,* por oposición a *existimatio practica* u *operativa. Existimatio speculativa* es sinónimo de *existimatio theoretica,* que se refiere, a su vez, a la *species.* El término *species* es la traducción latina del griego εἶδος. Se trata, pues, de un ver, de un θεωρεῖν, esto es, de una contemplación teórica. También Kant habla de la razón especulativa en el sentido de razón teórica. Pero ¿cómo es en Hegel? ¿A qué le llama Hegel especulación y dialéctica?

PARTICIPANTE: Lo especulativo y la dialéctica son característicos del método hegeliano de pensar.

PARTICIPANTE: A través de la especulación Hegel intenta alcanzar lo infinito por encima de lo finito.

HEIDEGGER: Hegel no conjetura primero en lo finito para luego llegar a lo infinito, sino que entra de lleno en lo infinito. Él está desde el principio en lo infinito. Con mi pregunta por lo especulativo quería yo dejar claro solamente que aquí, en nuestro intento por seguir el pensamiento de Heráclito, no se trata de lo especulativo en el sentido que le ha dado Hegel ni en el sentido de lo teorético. Debemos prescindir, en general, de hablar, de ninguna manera, del método conforme al cual piensa Heráclito. Pero por otra parte, no podemos prescindir, como no lo ha hecho hasta ahora el profesor Fink, de aclarar algo de manera propia, con la intención de que los participantes del seminario estén en la capacidad de ir siguiendo los pasos que hemos hecho al leer y comentar, y que seguiremos haciendo de manera más clara y ponderada. Qué problema se encuentra detrás, podremos imaginárnoslo cuando el profesor Fink nos dé un ejemplo.

FINK: Nuestro modo de leer y proceder se caracteriza porque partimos de las cosas que se nombran en las sentencias de Heráclito como si las tuviéramos ante nuestra vista inmediata. Heráclito no habla en sus fragmentos, de ningún modo, veladamente, como quizá lo hacía el dios en Delfos, de quien él mismo dice: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει [M: ni dice ni oculta, sino que indica. *Cf.* frg. 93]. Su modo de hablar no puede equipararse con el del dios en Delfos. Al leer los fragmentos, aceptamos, en principio, los hallazgos fenoménicos e intentamos su aclaración. Los hallazgos fenoménicos, sin embargo, no nos los explicamos en toda su extensión, sino que nuestra aclaración está de antemano dirigida selectivamente.

HEIDEGGER: ¿Qué es lo que la determina selectivamente?

FINK: La selección está determinada por el hecho de que siempre, al volver de la sentencia de Heráclito, buscamos esos rasgos en los fenómenos inmediatos que han sido aludidos en el fragmento. Una fenomenología empírica del Sol traería consigo una cantidad de rasgos fenoménicos que no serían significativos para el sentido de los fragmentos donde se habla del Sol. Nosotros leemos los fragmentos en primera instancia de una manera hasta cierto punto ingenua e inten-

tamos, en vista de las cosas que son ellas mismas todavía correlatos de nuestra percepción sensorial, destacar algunos rasgos para luego, en un segundo paso, plantear a los rasgos y a las referencias cruzadas la pregunta de cómo podrían ser pensados en un sentido más profundo. Partiendo del ver de manera inmediata los fenómenos sensoriales pasamos a un ámbito no sensorial, pero no a uno suprasensorial. No debemos utilizar aquí el esquema del mundo fenoménico o sensible y el inteligible ni operar con una doctrina de los dos mundos, cosas ambas muy propias de la metafísica. El discurso del ámbito sensible y el inteligible es altamente peligroso y cuestionable.

HEIDEGGER: Sería más adecuado si le llamáramos óntico al ámbito de los fenómenos...

FINK: ... y el ámbito no sensorial lo adjudicáramos al ámbito del ser. Lo asombroso es, sin embargo, que podemos comprender los fragmentos de Heráclito también de modo ingenuo, y a pesar de ello vincularlos con un sentido profundo, de suerte que no podemos ni siquiera llamar al sentido propiamente filosófico sentido profundo.

HEIDEGGER: ¿Podemos hablar, en general, de un sentido filosófico?

FINK: Seguramente no debemos hablar del significado de las sentencias de Heráclito. Puesto que tenemos detrás de nosotros el lenguaje de la metafísica, tenemos que intentar evitar la tentación que yace en los caminos que ha elaborado la metafísica. Para mostrar ahora la manera en que procedemos, vamos otra vez al fragmento 11. Dice, traducido: todo lo que repta es llevado a pastar o es apacentado mediante un golpe. Con ello nombramos una imagen que conocemos a partir del entorno fenoménico y que podemos imaginarnos fácilmente. En una región rural o en un Estado agrario se apacienta el ganado con un fuete. Podemos, entonces, leer el πᾶν ἑρπετόν [todo lo que repta] como animales de pasto. La imagen nombrada por Heráclito expresa que el ganado es apacentado por el pastor mediante un fuete y, por cierto, cambia, de tiempo en tiempo, de dehesa.

HEIDEGGER: El apacentar es lo mismo un impeler que un dirigir.

FINK: Los momentos significativos del νέμεται para nuestra exégesis son el impeler y el dirigir. Ahora bien, si en νέμεται escuchamos también la Νέμεσις como poder que asigna y determina el destino, en ese momento abandonamos el fenómeno inmediato del apacentar y

entramos, pensando, en el ámbito no sensorial. Si entendemos νέμεται no ya como el asignar lo que pertenece a cada animal de pasto, sino como un imperar que asigna y reparte, entonces es fácil preguntarnos si lo que se dice en pequeño en el fragmento no podría ser dicho también en grande. La expresión menos ambigua para esta relación sería la de microcosmos y macrocosmos. La conversión mental de las estructuras fenoménicas a otra dimensión trae consigo, sin embargo, también una transformación de las estructuras de las que partimos originalmente.

HEIDEGGER: Con todo, esta conversión mental implica un tipo determinado de pensamiento del que todavía no sabemos cuál es su aspecto.

FINK: Cuando hablo de la conversión mental a otra dimensión, se trata en principio sólo de un intento de parafrasear el modo de nuestro proceder, porque aún no sabemos qué significa pasar a otra dimensión. Si en este contexto queremos hablar de una analogía, entonces tenemos que pensarla de una determinada manera. En esta analogía nos ha sido dado sólo un aspecto, a saber, el fenoménico. En la medida en que retenemos selectivamente determinadas estructuras fenoménicas, las trasladamos, en un aventurado intento, hacia lo grande. En el fragmento 11 trasladamos el modo como el rebaño es apacentado con un fuete hacia lo grande de la realidad total en la que tiene lugar un imperio que custodia y asigna cosas y elementos. La ampliación de un fenómeno singular hacia el todo sería, quizá, una forma bajo la cual podemos abordar la manera en la que intentamos pensar junto con Heráclito.

HEIDEGGER: Considero peligrosa esta formulación de su proceder. Quizá podemos decir que Heráclito no ve lo grande desde lo pequeño, sino al revés: desde lo grande ve lo pequeño. Debemos distinguir nuestro intento de reflexionar los fragmentos de Heráclito, de la manera como Heráclito mismo pensó.

FINK: Pero Heráclito sólo puede decir en pequeño lo que ha pensado en grande.

HEIDEGGER: Pensar y decir tienen sus propias dificultades. ¿Se trata de dos cosas distintas? ¿Es el decir sólo la expresión del pensar?

FINK: La diferenciación entre el pensar interno y la verbalización del pensamiento en la lengua es una idea que nos viene de la historia

de la filosofía. Existe la teoría de que el pensamiento filosófico no puede, de ninguna manera, decir todo lo que piensa, de manera que, en cierto modo, está en rezago respecto de la expresión oral. Los pensamientos más profundos son, entonces, un ἄρρητον [inefable]. Este modelo no corresponde a Heráclito. Sus sentencias no son un lenguaje hierofántico que fracasa frente al misterio lingüísticamente indoblegable. Heráclito no conoce la contraposición entre lo evidente del lenguaje y el misterio impenetrable que es pensado como *refugium* o *asylum ignorantiæ*. Se trata de algo diferente cuando pensamos el misterio de una manera completamente distinta. Heráclito habla en un lenguaje que no conoce la diferencia total del pensar interno y el decir externo.

HEIDEGGER: Pero ¿cuál es la relación entonces entre pensar y decir? También para Heráclito tenemos que aceptar que a un decir corresponde siempre algo no dicho, pero no lo inefable. Lo no dicho, sin embargo, no es carencia ni barrera para el decir.

FINK: En Heráclito debemos tener siempre en cuenta el lenguaje polidimensional que no podemos reducir a una sola dimensión. En el πᾶν ἑρπετόν [todo lo que repta] se nombran, en principio, desde la perspectiva de la afirmación inmediata, sólo los animales de pasto en su forma de moverse. Ahora bien, hemos intentado leer y, con ello, interpretar el πᾶν ἑρπετόν como πάντα ὡς ἑρπετά [todas las cosas como reptantes] y hemos referido el πληγή [golpe] al golpe del rayo. En ello ha consistido el salto hacia el ámbito no fenoménico. Comparado con el tremendo y repentino movimiento del rayo, todo lo que está bajo el rayo y su resplandor, y que por él ha obtenido su contorno, tiene el carácter de un movimiento animalesco, es decir, lento. Debemos, empero, preguntar si se trata de dos planos, de manera que podamos decir: como en el ámbito sensorial los rebaños son apacentados mediante el fuete, así todas las cosas, en el todo, son gobernadas por el rayo. Me gustaría pensar que no debemos separar tan radicalmente estos dos planos. Si hablamos de dos estadios existe el peligro de que, partiendo del plano fenoménico, deduzcamos cualesquier comparaciones y nos movamos entre analogías sin freno. Si creemos poder diferenciar claramente los dos planos, entonces equivocamos precisamente su interacción. Heráclito no conoce planos establecidos, sino que tenemos que poner justamente atención, al interpretar

sus fragmentos, en el hecho de que interactúan entre sí y en cómo lo hacen. La fuerza de sus aforismos consiste en que Heráclito, viniendo desde lo grande, lo puede decir también en vista de lo cotidiano.

HEIDEGGER: Quizá haya usted dicho demasiado con ello.

FINK: Sin embargo, de donde debemos partir al hacer la exégesis de los fragmentos es de los rasgos, más o menos conocidos, de los fenómenos. Voy a intentar aclarar esto en otro fragmento que igualmente ya nos ha ocupado. El fragmento 99 reza, traducido: «Si no hubiera Sol, por lo que hace al resto de las estrellas sería noche». Aquí se expresa no sólo una loa al poderío de la fuerza de Ἥλιος que expulsa la oscuridad, sino que en las otras estrellas vemos la posibilidad de que haya luces en la oscuridad. La luz brilla en la oscuridad. Esto significa que el entorno de la luz está rodeado por la noche. Las estrellas y la luna muestran la posibilidad de la incrustación de las luces en la oscuridad de la noche. Aquí está el origen de nuestra pregunta: ¿no podría ser que, así como las estrellas están incrustadas en la noche, del mismo modo estuviera incrustado también el ámbito solar, abierto e infinito, en una noche no fenoménica?

HEIDEGGER: Cuando habla usted de «infinito», eso no es una idea griega.

FINK: Con la expresión «abierto e infinito» sólo quiero describir el rasgo fenoménico de que al mirar hacia el cielo no vemos ninguna pared, sino únicamente el carácter del cundir sin llegar a ningún lado. La situación fenoménica aludida en el fragmento 99 de que las luces puedan estar incrustadas en la oscuridad de la noche nos ha puesto frente a la pregunta de si no el ámbito solar, es decir, Ἥλιος en su relación con τὰ πάντα, pudiera, a su vez, tener μέτρα que no podemos ver con inmediatez. Al partir de la incrustación fenoménica de las estrellas en la noche hemos intentado tener a la vista la delimitación no fenoménica del ámbito solar mediante una noche no fenoménica. Por lo que hace a las μέτρα del Sol, hemos tratado de explicarlas de tres maneras: por una parte, como las μέτρα del Sol a lo largo de su curso solar; por otra, como las μέτρα asignadas por el Sol a todas las cosas que están bajo su brillo y, finalmente, como las μέτρα en el sentido de los τέρματα mencionados en el fragmento 120, que delimitan el ámbito solar, el ámbito de la claridad solar y el de las πάντα que se encuentran en ella.

HEIDEGGER: En este contexto ha hablado usted de la noche. ¿Cómo la entiende usted?

FINK: Los cuatro τέρματα delimitan, en sus cuatro confines, el mundo iluminado por el Sol. Este ámbito delimitado está determinado por la presencia y la ausencia temporales del Sol, de manera que de ahí surge el problema del día y la noche. Visto desde la perspectiva fenoménica, todos estamos de acuerdo con Hesíodo. A la vista inmediata se muestra que día y noche se alternan. Frente a eso, Heráclito formula su sentencia provocadora y dice: aunque Hesíodo parece ser quien más sabe acerca de los trabajos y los días de los hombres, no sabía que día y noche son uno. Nosotros, por nuestra parte, hemos hecho la pregunta de si el ser-uno debe leerse como está dicho inmediatamente o si no deberíamos recurrir a una lectura más difícil. En este último caso, debemos decir: Hesíodo ha mantenido la diferencia entre día y noche, pero existe lo ἕν. Entendido de esa manera, noche y día no coinciden, sino que, desde la perspectiva del conocimiento de lo ἕν, no puede reconocerse en última instancia ni la diferencia más evidente entre día y noche. Existe lo Uno y, si se logra llegar al conocimiento de lo Uno (ὁμολογεῖν), entonces aquello que está completamente separado en una correlación fija se subordinará a la unidad única de lo ἕν. En tanto Heráclito piensa desde la perspectiva de lo ἕν, no puede reconocer la validez de la demarcación del más sabio de los maestros.

HEIDEGGER: Usted distingue, entonces, una naturaleza múltiple de la noche: por un lado distingue usted la noche del día cotidiano *[täglicher Tag]*, mientras por otro entiende usted la noche también como la cerrazón de la tierra...

FINK: ... en la medida en que la cerrazón de la tierra es la frontera del ámbito solar. El reino del Sol en su relación con τὰ πάντα es el ámbito de lo abierto en el que día y noche se encuentran en alternancia...

HEIDEGGER: ... y ¿día y noche, en su alternancia, se encuentran todavía dentro de otra noche?

FINK: Quizá.

HEIDEGGER: Con mis preguntas lo único que quiero es llegar al lugar desde donde usted habla de la otra noche.

FINK: Cuando, al analizar los fragmentos del Sol, hablé de otra noche más prístina y del abismo nocturno, lo hice pensando de antemano

en los fragmentos que se refieren a la vida y la muerte. De ahí que haya yo puesto atención en el sentido más profundo del fenómeno de la cerrazón de la tierra y, en cierto modo, también del mar como frontera del ámbito solar. No será sino hasta que tomemos en cuenta la relación entre la vida y la muerte, que veremos cómo el reino de la vida es el ámbito solar y cómo, en relación con la muerte, se abre una nueva dimensión que no es el ámbito de lo abierto ni tampoco únicamente la cerrazón de la tierra, aunque la tierra sea justamente un distinguido símbolo de la dimensión de la noche más prístina. Hegel habla de la tierra como del individuo elemental al que el muerto retorna. La dimensión de la noche más prístina queda anunciada por la muerte. La noche es el reino de los muertos que no es ninguna tierra y que carece de extensión, la tierra de nadie...

HEIDEGGER: ... que no puede ser recorrida y por lo tanto no representa una dimensión. La dificultad radica en abordar el ámbito anunciado por la muerte.

FINK: El lenguaje se aloja, quizá, en su articulación, en el ámbito que está articulado él mismo, en el ámbito del Sol, en el cual una cosa está separada y es distinta de la otra, y lo individual tiene determinados contornos. Ahora bien, si comprendemos lo ἕν no sólo en el sentido de la dimensión de lo abierto, de la claridad del rayo y de las πάντα que se encuentran en ella, sino también como la noche más prístina, como la montaña del ser que no es ningún paisaje, no tiene nombre y es inefable —aunque no en el sentido de una frontera lingüística—, entonces tenemos que considerar en lo ἕν, junto con la dimensión del ámbito solar, también una segunda dimensión en la que está incrustada la dimensión de la claridad y hacia la que apunta la muerte: un ámbito al que nadie, en vida, puede estipular. Mientras más fragmentos leemos, tanto más se acumulan para nosotros las interrogantes.

HEIDEGGER: En el contexto de lo que se ha dicho acerca de la lengua, me gustaría mencionar la conferencia «La lengua como ritmo» *[Sprache als Rhythmus]*, que Trasibulo Georgiades leyó en un ciclo de conferencias titulado La lengua, en la Academia de las Bellas Artes de Bavaria y en la Academia de las Artes de Berlín, así como su libro *Música y ritmo entre los griegos [Musik und Rhythmus bei den Griechen]*. En ambos trabajos ha dicho cosas excepcionales sobre la lengua. Entre

otras, plantea la pregunta sobre el ritmo y muestra que ῥυσμός no tiene nada que ver con el verbo ῥέω [fluir], sino que debe entenderse como «impronta» *[ge]*. Se remite, para ello, a Werner Jaeger, y se apoya en un verso del fragmento 67a de Arquíloco, donde ῥυσμός tiene este significado. El verso reza: γίγνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει [comprende qué impronta caracteriza a los hombres]. Aduce también un pasaje del *Prometeo* de Esquilo, sobre el que ya había llamado la atención Werner Jaeger y en el que ῥυσμός, o más bien el verbo ῥυθμίζω, tiene el mismo significado que en el fragmento de Arquíloco: ὧδ' ἐρρύθμισμαι [*Prom.*, v. 241]. Dice aquí Prometeo de sí mismo: «de esta manera tengo la impronta [de la roca]». Él, que se encuentra aprisionado e inmóvil en la malla de hierro de sus cadenas, se ha *ritmizado* a las rocas, esto es, ha adquirido su impronta. Georgiades señala que no son los hombres quienes hacen el ritmo, sino que para los griegos el ῥυθμός es el sustrato de la lengua, de la lengua que nos corresponde. En esa línea entiende Georgiades la lengua arcaica. Tenemos que tener en cuenta entonces la lengua antigua hasta el siglo V para acercarnos a la comprensión de Heráclito. Esta lengua no conoce oraciones...

FINK: ... que tengan un significado determinado.

HEIDEGGER: En las oraciones de la lengua arcaica habla la cosa, no el significado.

FINK: Hemos comenzado nuestra exégesis de Heráclito con el fragmento del rayo, de ahí pasamos al fragmento 11 en el que se dice que todo lo reptante es apacentado con el golpe y con ocasión de ello asociamos el golpe con el golpe del rayo; inmediatamente después abordamos los fragmentos que tratan del Sol, y del día y la noche. Aquí se trató sobre todo del triple sentido de μέτρα, de la relación del Sol y el tiempo y la incrustación del ámbito solar en una noche primigenia. Las fronteras entre el ámbito solar y el abismo nocturno son los cuatro τέρματα. En el Sol hemos identificado una fuerza que determina los tiempos y que mide las medidas del tiempo. El siguiente fragmento en nuestra serie es el fragmento 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα [M: Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será

fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas]. De momento interpretemos sólo la segunda mitad del fragmento. El rayo, podemos decir así, es el fuego repentino, el Sol es el fuego en el paso regular en el transcurso del tiempo, el πῦρ ἀείζωον, en cambio, es algo que no encontramos como fenómeno ya dado, como el rayo o el Sol.

HEIDEGGER: ¿Cómo quiere usted traducir κόσμος?

FINK: Me gustaría pasar por alto, de momento, la primera mitad del fragmento 30 e intentar la interpretación sólo de la segunda mitad. Si traducimos κόσμος como «orden del mundo» o «adorno», tenemos que ponerlo en relación con el fragmento 124, donde se habla del más bello κόσμος como de un montón de «cosas echadas al azar» [σάρμα.]. Ahora bien, si intentamos leer e interpretar el fragmento 30 desde atrás, tenemos, en primera instancia, que volver a echar mano de la ingenuidad. Un fuego fenoménico tiene su duración en el arder. El ardor del fuego es un acontecimiento en el tiempo. El fuego fue ayer, es hoy y será mañana. Ahora, mi pregunta es: ¿son ἦν ἀεί [fue siempre], ἔστιν [es] y ἔσται [será], en relación con el πῦρ ἀείζωον [fuego siempre viviente], determinaciones de los modos de ser-en-el-tiempo del fuego? ¿Es pensado el ἀείζωον del fuego mediante el haber-sido-siempre, el ser-ahora y el ser-en-el-futuro? ¿Debemos pensar el fuego mencionado aquí de la manera conocida como determinamos la duración, sólo con esa diferencia respecto del demás fuego que se enciende, dura un lapso y se vuelve a apagar, es decir, no fue siempre ni es siempre ni será siempre? ¿Se refiere a la perduración del fuego a lo largo de todo el tiempo? ¿No estamos pensando entonces aquí el fuego al que se refiere Heráclito, de manera muy ingenua cuando creemos que lo que lo distingue estriba en que ha sido siempre, es actualmente y será en el futuro? Quisiera creer que debemos, antes bien, pensar al revés. No es el fuego el que ha sido siempre, es ahora y será en el futuro, sino que el fuego es el que posibilita en primer lugar la irrupción del haber-sido, ser-ahora y ser-en-el-futuro.

HEIDEGGER: Pero, según su interpretación, ¿cuál es el sujeto de la segunda mitad de la sentencia? Para Diels [como para Mondolfo y Eggers] es κόσμος, del que se dice que no fue producido ni por alguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego perpetuo.

FINK: Rechazo esta traducción. Yo entiendo πῦρ como sujeto de la segunda mitad de la sentencia.

HEIDEGGER: ¿Hace usted antes de ἀλλ' [sino que] una cesura, de manera que lo que sigue no tenga nada que ver con lo anterior?

FINK: El κόσμος como armazón hermosa de las πάντα es lo que aparece en el resplandor del fuego. En ese sentido, la primera y la segunda parte de la sentencia tienen mucho que ver una con otra. El fuego es la fuerza poyética, productiva. También los dioses y los hombres son entes que traen a la luz, que descubren, pero sólo porque existe el fuego con el que están en una relación privilegiada.

HEIDEGGER: Entonces tenemos que poner como sujeto de la segunda mitad de la sentencia «el fuego siempre viviente», en lugar de la traducción de Diels que supone al κόσμος.

FINK: Ahora bien, cuando Heráclito dice del fuego siempre viviente que se enciende según medidas y se apaga según medidas, esto parece contradecir el ἀεί [siempre] del adjetivo ἀείζωον [siempre viviente] y nos parece una determinación un tanto escandalosa.

HEIDEGGER: Dejemos esta cuestión de momento a un lado para permanecer en lo que había usted dicho en un principio: ¿rechaza usted entonces decir que el orden del universo [κόσμος] es el fuego?

FINK: El orden del universo no es obra de los dioses ni de los hombres, sino que es obra del fuego siempre viviente, pero no del fuego que siempre fue y es y será, porque el fuego siempre viviente es el que recién permite la irrupción de las tres dimensiones temporales del haber-sido, ser-ahora y ser-en-el-futuro. En el fragmento 30 Heráclito habla, en principio, desde el rechazo: el κόσμος no ha sido producido *[hervorgebracht]* (la traducción de Diels: «creó» [como la de Mondolfo: «hizo»] es inadecuada) por ninguno de los dioses ni de los hombres. Podemos decir también: no ha sido traído a la luz por uno de los dioses ni de los hombres. En ello escuchamos lo ígneo del fuego. El κόσμος, como la bella disposición de las πάντα, viene a la luz en el resplandor del fuego. Que el κόσμος como orden bellamente dispuesto no ha sido traído a la luz por ninguno de los dioses o de los hombres, debe entenderse, en principio, sólo como que los dioses y los hombres, entre todos los seres del κόσμος, toman parte del poder del fuego y son poyéticos, pero no en el sentido de la más prístina ποίησις que lleva a cabo el πῦρ ἀείζωον [fuego siempre viviente]. En la

exégesis del fragmento 30, sin embargo, mi primer interés es poner en tela de juicio que se prediquen características temporales acerca del πῦρ ἀείζωον. El πῦρ ἀείζωον no debe entenderse como un acontecimiento intratemporal en el tiempo ni tampoco es comparable con lo que Kant llama la materia del mundo *[Weltmaterie]* como sustrato del tiempo que permanece siempre. El fuego al que alude Heráclito no está en el tiempo, sino que es el tiempo mismo que permite el tiempo, que hace aparecer el ἦν [fue], el ἔστι [es] y el ἔσται [será] por primerísima vez y no está sometido a ellos. Si colocamos el πῦρ ἀείζωον tentativamente como lo que permite el tiempo y lo inaugura, entonces el ἀεί [siempre] está en una relación tirante con ἦν, ἔστι y ἔσται, y además, por lo que hace al resto del fragmento 30, en una relación de tensión tirante con el encenderse según medidas y el apagarse según medidas.

HEIDEGGER: Para mí la pregunta medular es ahora en dónde va a comenzar. ¿Parte usted del ἦν, ἔστι y ἔσται o del πῦρ ἀείζωον?

FINK: Comienzo con el πῦρ ἀείζωον y parto de allí hacia el ἦν, ἔστι y ἔσται. Si uno lee literalmente, en ἀείζωον está dicha la trinidad del tiempo.

HEIDEGGER: Esto es, acerca de uno que es siempre se dice que fue, es y será.

FINK: Este pensamiento es difícil de asimilar. En tanto leamos el fragmento de manera ingenua, tenemos que decir que se habla de un fuego siempre viviente que siempre fue, es y será.

HEIDEGGER: El ἦν [fue] y el ἔσται [será] no tienen sentido en relación con el ἀείζωον.

FINK: El ἦν significa el ser-pasado, el ἔσται el no-ser-aún. No es que el fuego sea pasado y haya de ser, sino que él inaugura, por primerísima vez, la vía para el surgir intratemporal, el permanecer intratemporal y el decaer intratemporal. El fuego como tiempo que permite el tiempo hace irrumpir por primera vez los tres éxtasis del tiempo: el pasado, el presente y el futuro.

HEIDEGGER: Existe la posibilidad para el transcurso [del tiempo] de poder no haber sido siempre eso. Pero cuando usted habla de «permitir tiempo» *[Zeitlassen]*, ¿en qué sentido lo dice?

FINK: En el sentido de adjudicar tiempo.

HEIDEGGER: El permitir lo entiende usted como adjudicar. Pero ¿cómo debe entenderse el tiempo en el permitir tiempo?

FINK: Debemos distinguir el permitir tiempo y el tiempo asignado que tienen las cosas que es de tal suerte que ya han sido durante un lapso, son actualmente y todavía serán durante otro lapso en el futuro. Estos modos de estar-en-el-tiempo convienen únicamente a las cosas, pero no al fuego siempre viviente que permite por primera vez la irrupción de estos tres éxtasis temporales. El πῦρ ἀείζωον es la irrupción del haber-sido, ser-ahora y ser-en-el-futuro. De este prístino surgir del tiempo recibe aquello que está en el resplandor del fuego el tiempo de permanencia que le es asignado. El fuego pone medidas. La dureza del problema habría desaparecido si uno pensara que el πῦρ ἀείζωον pudiera ser determinado mediante predicados temporales del ser-en-el-tiempo. Cabe la pregunta de si el fuego fue siempre y es y será o si entre el fuego y el ἦν, ἔστι y ἔσται hay que pensar una relación productiva.

HEIDEGGER: Cuando usted habla del permitir tiempo del πῦρ ἀείζωον, ¿no lo quiere decir entonces en un sentido común, como cuando decimos, por ejemplo, que alguien le concede tiempo a otro?

FINK: El tiempo que el fuego permite, al asignar el tiempo a las cosas, no es una mera forma temporal vacía ni un medio separado de su contenido, sino, en cierto modo, el tiempo con su contenido.

HEIDEGGER: De semejante tiempo tendríamos que decir que corresponde *[jeweiligt]*. No es un contenedor en el que las cosas aparecen repartidas, sino que el tiempo, como asignado, está ya referido a lo correspondiente.

FINK: A lo individuado.

HEIDEGGER: Dejemos lo individuado a un lado. ¿Quiere usted decir, sin embargo, que con su interpretación del tiempo y del permitir tiempo va más allá de la comprensión común del tiempo?

FINK: Parto, en principio, de la extrañeza de que en el fragmento 30 el πῦρ ἀείζωον sea aludido como un acontecimiento en el tiempo, mientras que precisamente no está en el tiempo, sino que es la formación de tiempo en el sentido del asignar tiempo para todo lo intratemporal. Este asignar tiempo lo pensamos anteriormente en el golpe del rayo que impele y en el fuego del Ἥλιος. No debemos determinar el tiempo del fuego, que forma los tiempos para τὰ πάντα, en un tramposo dislocamiento de los conceptos del ser-en-el-tiempo al tiempo más prístino. La lectura fácil reza: el fuego fue siempre y es y será.

Entendido así, el fuego es algo constantemente existente, presente, que se mantiene en el transcurso del tiempo. Esta permanencia es caracterizada por las dimensiones temporales del haber-sido, del ser-ahora y del ser-en-lo-futuro. Pero en ese caso se dispone ya del tiempo y se utilizan conceptos temporales para el fuego que forma el tiempo. La lectura más difícil, en cambio, reza: ἦν, ἔστι y ἔσται surgen cuando el fuego permite tiempo.

HEIDEGGER: El fuego está allí no sólo como ardor, sino como luz, resplandor y calor...

FINK: ... por lo que se le puede entender también como lo que nutre.

HEIDEGGER: En el πῦρ ἀείζωον importa sobre todo el momento del resplandor.

FINK: El fuego es lo que trae-a-la-luz.

HEIDEGGER: Si entendemos el fuego únicamente como producido por paja, entonces carecería de resplandor.

FINK: Desde el resplandor tenemos que regresar a pensar en el κόσμος. Éste es lo que luce en el resplandor del fuego. En principio tenemos que preguntarnos: ¿cómo puede remitirse, a través de la característica intratemporal del πῦρ ἀείζωον, al πῦρ ἀείζωον como aquello que recién libera realmente el pasado, el presente y el futuro?

HEIDEGGER: Usted habla de liberar *[entlassen]*. ¿Cómo debe entenderse esta palabra más exactamente? Hegel se libera *[entläßt]* de la naturaleza. Y ¿cómo libera el πῦρ ἀείζωον pasado, presente y futuro? Para mí la pregunta es si aquello que viene después [en el fragmento 30] apoya de alguna manera su interpretación o si lo que viene es lo que posibilita su interpretación en primer lugar.

FINK: Lo que me inquieta es la relación tirante entre el ἀείζωον y ἦν, ἔστι y ἔσται. Me parece que lo ἀεί del πῦρ y las tres determinaciones temporales no pueden congeniar sin más. Lo que fue, el ahora y lo futuro no se refieren al fuego, sino que tenemos que comprender a partir del fuego el surgir del haber-sido, del ser-ahora y del ser-futuro para τὰ πάντα.

HEIDEGGER: Yo sólo busco un punto de apoyo para este paso de su interpretación. En tanto no vea ese sostén, podría decirse que el paso del πᾶν ἑρπετόν [todo reptante] a πάντα ὡς ἑρπετά [todas las cosas como reptantes] y de la noche rodeada por estrellas y la Luna a

una noche prístina que delimita el ámbito solar puede comprenderse porque se ha dado un punto de referencia; pero que el paso del πῦρ ἀείζωον [fuego siempre viviente] y de las tres determinaciones del tiempo a la formación del πῦρ ἀείζωον —en el sentido del permitir el surgimiento del haber-sido, el ser-presente y el ser-futuro— carece de sostén y por ello no puede comprenderse correctamente.

FINK: El punto de apoyo para mí es el hecho de que es imposible hablar intratemporalmente del πῦρ ἀείζωον. Porque de hacerlo se convertiría en una cosa que existe en el mundo, quizá en la cosa más elevada, en un *summum ens,* pero que finalmente es un *ens.* Visto así, estaría subordinado al tiempo. Mi pregunta es, en cambio, si no las determinaciones del ser-en-el-tiempo están subordinadas al πῦρ ἀείζωον.

HEIDEGGER: Hasta donde yo veo, sólo existe este único punto de apoyo: que el πῦρ ἀείζωον no sea ninguna cosa y que por lo mismo no se pueda predicar ningún *fue, es* ni *será*...

FINK: ... ni tampoco un ser-siempre en el sentido común.

HEIDEGGER: Estamos frente a la pregunta de cómo se comporta el πῦρ ἀείζωον frente al tiempo. No se puede ir más allá. En el semestre de verano de 1923 dicté una conferencia en Marburgo, mientras trabajaba en *Ser y tiempo,* acerca de la historia del concepto de tiempo. Cuando investigué la concepción arcaica del tiempo en Píndaro y Sófocles, lo que llamaba la atención es que por ninguna parte se habla del tiempo en el sentido de la sucesión, sino que allí se aborda el tiempo como lo que posibilita la sucesión —de manera similar como en los últimos parágrafos de *Ser y tiempo,* aunque, en ese lugar, el problema se aborda desde el *Dasein* [ser-ahí]—. Veo mi reloj y constato que son tres minutos para las siete. ¿Dónde está ahí el tiempo? Intenten buscarlo ustedes.

VI. πῦρ y πάντα (fragmentos aludidos: 30, 124, 66, 76, 31)

(El seminario comenzó con la exposición de una de las participantes acerca del ensayo «La concepción del tiempo en la literatura griega arcaica», de Hermann Fränkel.)[1]

FINK: La ponente ha expuesto que χρόνος significa, en Homero, el tiempo que se extiende largamente, la duración del tiempo entendida en la espera, o también el tiempo que le queda aún a los sufridos mortales. Ambas son formas determinadas de tiempo.

HEIDEGGER: Para nosotros es importante que ni en Homero ni en Hesíodo existe ninguna determinación teóricamente concebida del tiempo como tiempo, sino que en ambos se alude al tiempo únicamente a partir de la experiencia.

FINK: La pregunta del profesor Heidegger nace de la idea que tiene Fränkel del día como una unidad vivencial, esto es, de la concepción de un modo de acontecer el tiempo como vivencia. Se planteaba la pregunta de si el tiempo debe referirse a un sujeto vivencial o debe ser entendido más bien como tiempo concreto, en el sentido de los diversos modos como somos en el tiempo sin tener la vivencia del tiempo. Hablar de la vivencia del tiempo es peligroso porque entonces nos remite a la conciencia. Nos movemos entonces en la diferenciación entre el tiempo de la conciencia, en el que tenemos vivencias, y el tiempo objetivo, que se distingue del tiempo subjetivo de las vivencias. La pregunta era qué es el tiempo determinado, si la determinación del tiempo debe ser comprendida a partir de su carácter

[1] Hermann Fränkel: «Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur», reimpreso en H. F., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2ª ed., Múnich, 1960.

vivencial o a partir de otra propuesta que esté fuera de la diferenciación entre tiempo subjetivo y objetivo.

HEIDEGGER: No me gusta el término *unidad vivencial.* Cuando uno de los participantes dijo que en Homero existe una determinada concepción del tiempo y que esta determinación descansa en la vivencia del largo tiempo que transcurre al esperar, me parece correcto, sólo que, de nuevo, me disgusta la formulación. Pues los griegos no experimentan vivencias *[erleben].* Interrumpimos la discusión posterior a la exposición porque de otra manera perderíamos mucho tiempo. Pero ¿qué significa cuando decimos que perdemos tiempo? ¿Bajo qué condiciones podemos realmente perder tiempo?

PARTICIPANTE: Sólo cuando el tiempo nos es limitado podemos perderlo.

HEIDEGGER: La limitación no es lo decisivo, sino que para perder algo debe primero tenerse. Sólo puedo perder tiempo si tengo tiempo. Si digo: «no tengo tiempo», ¿cómo queda entonces caracterizado el tiempo?

PARTICIPANTE: En tal caso, doy por hecho que tengo tiempo a mi disposición.

HEIDEGGER: Eso quiere decir, en relación con el tiempo, que lo caracterizamos como *tiempo para...*

PARTICIPANTE: Como tiempo para esto es no-tiempo *[Unzeit]* para otra cosa. Es tiempo de llevar a cabo esto, no aquello.

HEIDEGGER: El tiempo como no-tiempo es la caracterización privativa del tiempo. La característica del tiempo que hemos puesto de relieve es el tiempo como tiempo para... Otro carácter del tiempo sobre el que querría llamar la atención aparece cuando veo el reloj y digo: son las 17:45. Pero ahora pregunto: ¿dónde está el tiempo?

PARTICIPANTE: Con ello se muestra el tiempo como tiempo del reloj, o como tiempo mensurado.

HEIDEGGER: Si veo el reloj y digo: son las 17:45 y hago la pregunta de dónde está el tiempo, ¿es correcta, en general, la pregunta?

PARTICIPANTE: Es un problema si cabe la pregunta de dónde está el tiempo.

HEIDEGGER: De ahí que le pregunte: ¿se puede preguntar, en general, dónde está el tiempo?

PARTICIPANTE: En 1962 dijo usted en su conferencia «Tiempo y

ser» que el tiempo es anterior al espacio *[vorräumlich]*. Eso significaría que no se puede preguntar dónde está el tiempo.

HEIDEGGER: Por otra parte, usted lee el tiempo en el reloj. Yo veo el reloj y leo: son las 17:45. Evidentemente algo está mal aquí. Según Hegel tenemos que escribirlo en el pizarrón. Pero ¿cómo? Tenemos que escribir: ahora *[jetzt]* son las 17:45. En el ahora tenemos entonces el tiempo. Está claro que con él lo denoto. A esta pregunta volveremos cuando abordemos el fragmento 30 y apreciemos la dificultad que hay en hablar de ἦν [fue], ἔστι [es] y ἔσται [será] en relación con el πῦρ ἀείζωον [fuego siempre viviente]. Aquí habría que reflexionar, me parece, si en el fragmento 30 realmente se está hablando de tiempo.

FINK: Y, sin embargo, Heráclito sí habla de ἀεὶ ἦν [siempre fue], ἔστι y ἔσται.

HEIDEGGER: Cuando decimos que el fragmento 20 habla del tiempo, ¿no estamos dando un paso hacia afuera del texto?

FINK: Pero Heráclito se vale evidentemente de determinaciones temporales.

HEIDEGGER: Eso significa entonces que no habla temáticamente acerca del tiempo. Esta constatación es importante para seguir el paso que da usted en su interpretación del fragmento 30, en la que determina la relación entre πῦρ ἀείζωον y κόσμος. Podemos leer el fragmento de manera casi trivial diciendo que ἦν, ἔστι y ἔσται constituyen la interpretación anticipada del ἀείζωον. Pero ¿qué significaría, en tal caso, el ἀεί [siempre]?

PARTICIPANTE: El ἀεί se entendería como un conjunto de εἶναι [ser], ἔσεσθαι [ser en el futuro] y γενέσθαι [haber surgido].

HEIDEGGER: ¿Qué clase de conjunto es ése? Cuando leemos el fragmento 30 de manera casi trivial y ἦν, ἔστι y ἔσται los entendemos como una interpretación anticipada del ἀεί, ¿qué significa eso entonces? ¿El tiempo está implícito en el *siempre* [ἀεί/*immer*]?

PARTICIPANTE: El *siempre* puede ser una determinación intratemporal.

HEIDEGGER: El *siempre* se entiende entonces como «en todo momento», «continuamente». En latín se habla de *sempiternitas* [*semper* = ἀεί; eternidad]. La razón de que no avancemos correctamente por aquí descansa en el hecho de que en el fragmento no se habla de

manera temática acerca del tiempo, y, sin embargo, nuestra interpretación se dirige decisivamente a no perder de vista el tiempo. Yo creo que sólo así podemos aclararnos el camino de la interpretación suya. Mientras que, según la lectura trivial, en la primera mitad de la frase se dice que el κόσμος no ha sido producido por ninguno de los dioses ni de los hombres, y en la segunda mitad, que comienza con ἀλλά [pero], se dice que el κόσμος fue siempre, es y será un fuego siempre viviente: según la interpretación de usted, el sujeto de la segunda parte de la frase no es κόσμος, sino πῦρ [fuego].

FINK: Según la lectura más llana, como la propone Diels [o Mondolfo], el ser-fuego es un predicado del κόσμος. No obstante, ya la frase anterior puede hacernos perspicaces. Si traducimos: este κόσμος no ha sido traído a la luz por ninguno de los dioses ni de los hombres, entonces —aunque dicho a manera de rechazo— el κόσμος se coloca bajo la perspectiva de algo producido *[hervorgebracht]*. Con ello está ya dado también el vínculo con el fuego como lo que produce. Nosotros no entendemos el fuego como un predicado de κόσμος, sino que entendemos el κόσμος a partir del fuego como la bella disposición de τὰ πάντα [todas las cosas] que ninguno de los dioses ni de los hombres ha traído a la luz. Fue siempre, es y será el fuego siempre viviente en cuyo resplandor la bella disposición de τὰ πάντα viene a la luz. El «fue siempre y es y será» debemos entenderlo en el sentido de «hay/existe» *[es gibt]*. Visto de esa manera, el κόσμος se comprende desde el fuego y no el fuego desde el κόσμος. Esta lectura casaría muy bien con el rastro que hemos seguido para interpretar la relación del rayo y el Sol con τὰ πάντα. La relación entre πῦρ y κόσμος sería una relación especial entre ἕν y πάντα, según la cual τὰ πάντα están en el resplandor de la luz del fuego. La lectura más llana tiene la ventaja de que en ambas partes de la oración el sujeto es el mismo, de manera que el fuego se vuelve una determinación del κόσμος, en lugar de que, por el contrario, el κόσμος sea traído a la luz en el resplandor del fuego. Sólo si en la segunda mitad de la frase el sujeto no es κόσμος, hay una preeminencia del fuego frente al κόσμος. Aquí podemos llamar la atención sobre el fragmento 124: ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος. Diels traduce: «Como un montón de cosas (?) echadas al azar [,] el orden más bello (del mundo)». Aquí se habla de que el más bello orden del mundo se asemeja a un montón de cosas echadas al azar.

HEIDEGGER: La expresión κάλλιστος κόσμος [orden más bello] podría traducirse como «el κόσμος, como realmente sólo puede ser».

FINK: El más bello κόσμος, el más bello orden total de todas las πάντα, viene a la luz en el resplandor del fuego. Si este κόσμος se asemeja a «un montón de cosas echadas al azar», entonces tenemos un duro contraste entre κάλλιστος [el más bello], referido a κόσμος, y el modo peyorativo de hablar que implica σάρμα. ¿En qué medida puede el más bello κόσμος parecerse a un montón de cosas echadas al azar? En la medida en que lo comparamos con el πῦρ que produce *[hervorbringend]:* comparado con el fuego que trae [todas las cosas] a la luz, el más bello κόσμος aparece como un montón de cosas echadas al azar. Leyendo el fragmento 124 de esta manera, podríamos apoyar nuestra interpretación del fragmento 30, en el que nos interesa constatar la preeminencia del fuego frente al κόσμος.

HEIDEGGER: Que el más bello κόσμος requiera aún de una determinación es difícil de comprender para mí.

FINK: Yo entiendo el fragmento de tal manera que el más bello κόσμος sólo adquiere el carácter negativo de un montón de cosas, en vista de lo ἕν del πῦρ.

HEIDEGGER: La pregunta es si el fragmento 124 puede ser considerado como apoyo para la exégesis del fragmento 30.

FINK: El κάλλιστος κόσμος [el más bello *cosmos*] podría caracterizarse como un montón confuso, no sólo en vista de lo ἕν [uno] del πῦρ [fuego], sino en vista del otro ἕν que viene a consideración junto con la dimensión de la muerte.

HEIDEGGER: Mi interés principal es dejarles claro a los participantes la manera en que usted procede. Usted se deslinda de la lectura más ingenua y más llana, y prefiere la más difícil. Si leemos el fragmento 30 de manera llana, entonces se trata de una afirmación acerca del κόσμος: éste no ha sido producido por ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será un fuego eternamente viviente. Entonces el κόσμος es algo que es. Ésta, según usted quiere decir, no es una afirmación filosófica.

FINK: Pero entonces sólo en el ἀεί, en la eternidad del mundo, habría un cierto elemento filosófico.

HEIDEGGER: Pero usted dice esto bajo el supuesto de que Heráclito

es un filósofo. No obstante, todavía no había filósofos en la época de Heráclito.

FINK: Heráclito puede no ser filósofo, pero sin duda es un φίλος τοῦ σοφοῦ, un amigo de los σοφόν.

HEIDEGGER: Eso significa que usted no interpreta a Heráclito de manera metafísica. Frente a una lectura ingenua, usted exige una filosófica que todavía no sea metafísica. ¿A partir de qué posición hermenéutica intenta usted esto?

FINK: Me desconcierta que se aluda al πῦρ ἀείζωον como predicado esencial del κόσμος, porque el κόσμος, como disposición de las πάντα y con base en los fragmentos que hemos visto hasta ahora —en los que las πάντα son lo que el rayo gobierna y lo que está bajo el resplandor de Ἥλιος—, no puede ser él mismo el fuego, sino la obra del fuego. En la primera parte de la sentencia se dice que este κόσμος no ha sido traído a la luz por ninguno de los dioses ni de los hombres. En principio tenemos que preguntar, asombrados, en qué medida puede ser dicho realmente que ninguno de los hombres ha producido el orden total de las cosas. Esta negación sólo es posible porque los hombres se distinguen por una fuerza poyética. Sin embargo, este rechazo suena, en principio, paradójico, porque a nadie se le ocurriría fácilmente que alguno de los hombres haya producido el orden total de las πάντα. Los hombres no producen el κόσμος en el sentido de la disposición total de las πάντα, pero sí en el sentido de la πόλις, mientras que los dioses producen el κόσμος en el sentido del gobierno del mundo, si bien de manera limitada, en la medida en que no pueden interferir en el poder de la Μοῖρα [diosa del Destino]. Hombres y dioses son poyéticos, porque toman parte de manera muy notable en el poder poyético del fuego. Los hombres sólo hacen pequeños κόσμοι y no el grande, pero sólo porque participan de la ποίησις del πῦρ. Los hombres y los dioses son seres notables en el κόσμος, si bien los dioses están determinados por una mayor cercanía con el πῦρ ἀείζωον. De la participación en la fuerza poyética del fuego los hombres tienen la capacidad de la τέχνη y de la formación de Estados. Los dioses no producen ningún Estado, sino el dominio del mundo. Del poder poyético del fuego, que rebasa a dioses y hombres, tienen los dioses y los hombres su propio poder poyético como feudo, y sólo por eso puede decirse de ellos, a manera de rechazo, que no han producido el gran

κόσμος. En el fragmento 30 yo pondría un punto alto [punto y coma] delante de ἀλλά y seguiría traduciendo entonces: «pero fue siempre y es y será fuego eternamente viviente». La ποίησις del fuego es la διακόσμησις. Lo que antes había sido abordado como οἰακίζει [gobierna] y ἐκυβέρνησε [gobernó], es ahora la fuerza poyética del fuego para el κόσμος.

HEIDEGGER: Ese poder no lo piensa usted de manera metafísica. Usted ya no piensa de manera metafísica. Heráclito todavía no piensa de manera metafísica. ¿Es esto lo mismo? ¿Se trata de la misma situación del pensar?

FINK: Probablemente no, porque nosotros, a diferencia de Heráclito, estamos imbuidos por el lenguaje conceptual de la metafísica. Quizá apenas si podamos salir de la metafísica mediante las ideas metafísicas fundamentales.

HEIDEGGER: Esto debe tenerse en cuenta para la interpretación y también para el contexto de lo todavía-no-metafísico y lo ya-no-metafísico, que es un contexto histórico especial. La expresión *no-metafísico* es insuficiente. Estamos interpretando de manera ya-no-metafísica un texto que todavía-no-es-metafísico. Detrás se esconde una pregunta que aún no vamos a discutir, pero que va a ser necesaria para poder aclarar el curso de la interpretación que está usted haciendo.

FINK: Ahora podemos referir la explicación no llana a la segunda parte de la sentencia: ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα [encendiéndose según medidas y apagándose según medidas]. Si el fuego es siempre viviente, no se apaga como tal, sino que se enciende y apaga en relación con el κόσμος y pone medidas para el día y la noche y para todas las cosas que están en lo abierto de la alternancia del día y la noche. El ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα no es un estar-determinado del fuego, no es algo que suceda con el fuego, sino que el encender y apagar según medidas sucede en relación con lo que va y viene en el resplandor del fuego. A lo que aparece en el resplandor del fuego le corresponde también ἦν [fue], ἔστιν [es] y ἔσται [será]. Estas tres determinaciones de tiempo no las entendemos como una caracterización temporal del πῦρ ἀείζωον, sino que, por el contrario, entendemos lo que fue, lo actual y lo futuro de las cosas que vienen a aparecer en el resplandor del fuego, a partir del ἀεί [siempre] del πῦρ [fuego]. Las cosas tienen su ser-en-el-tiempo en los modos

de surgir, de perdurar y de decaer. En tanto perduran se extienden entre el ahora, lo que fue y lo futuro.

HEIDEGGER: En el fragmento se habla de «fue», «es» y «será». En cambio usted habla de «haber sido», «ser actual» y «ser futuro». Evidentemente se trata allí de algo diferente. Mientras que en el fragmento se utilizan determinaciones temporales, usted hace, en su interpretación, del tiempo como tal un tema.

FINK: La fuente siempre viva del tiempo sólo puede ser abordada con los nombres tomados de τὰ πάντα.

HEIDEGGER: En eso estoy de acuerdo, pero lo que ahora me interesa es llamar la atención sobre el hecho de que ἦν no expresa lo que ha sido como *haber sido*.

FINK: Lo que causa mi extrañeza es la forma áspera de unir πῦρ ἀείζωον con ἦν, ἔστιν y ἔσται. Quizá diríamos: en cierto modo no puede decirse del πῦρ ἀείζωον que meramente es, porque no es eterno. Más bien debemos decir: como la claridad del rayo y del Sol traen a la luz las πάντα y les dan el contorno de su forma, de la misma manera es el ἀεί del πῦρ lo que hace que las πάντα que están en el resplandor del fuego hayan sido, sean y vayan a ser. La dificultad estriba, sin embargo, en el hecho de que la característica del ser-en-el-tiempo de las πάντα se remite al πῦρ ἀείζωον como fuente de los modos del ser-en-el-tiempo. Pero del πῦρ ἀείζωον no puede decirse que fue, es y será, pues entonces lo comprendería uno como algo permanente. ¿Qué podría significar que el πῦρ ἀείζωον es ahora? ¿Tiene una determinada edad, de tal suerte que a cada momento envejece? Y ¿qué podría significar que haya sido y vaya a ser siempre? El haber-sido-siempre quiere decir que tiene un pasado tras de sí, así como el ser-en-el-futuro significa que tiene un futuro frente a sí. ¿Puede uno decir del πῦρ ἀείζωον que tiene un pasado, que tiene presencia ahora y la tendrá en el futuro? En tal caso abordaríamos al πῦρ ἀείζωον como a las cosas que son en el tiempo, que surgen, perduran y decaen, tienen pasado, presente y futuro; pero es ante todo gracias al πῦρ ἀείζωον que brota lo que ha sido, lo presente y lo futuro. Debemos guardarnos de comprender el πῦρ ἀείζωον como una existencia permanente.

HEIDEGGER: Para mí la pregunta es cuál es el motivo para este paso inverso de la interpretación. El ἀεί se convierte para usted en fuente de ἦν, ἔστιν y ἔσται.

FINK: En fuente para las tres dimensiones temporales. El motivo para dar el paso a una interpretación inversa consiste en el hecho de que el πῦρ ἀείζωον, que en sí mismo no es intratemporal, se alude mediante lo que es posibilitado en primer lugar a través de él. Allí hay un encubrimiento de lo prístino por lo derivado. Si nos conformamos con la literalidad inmediata del fragmento y preferimos la lectura más llana, entonces el πῦρ ἀείζωον tendría pasado y futuro, y no sería más ahora lo que fue ni sería aún lo que será en el futuro.

HEIDEGGER: Hemos dicho que no interpretamos más de manera metafísica un texto que aún no es metafísico. ¿Está lo no-más-metafísico contenido en lo aún-no-metafísico?

FINK: Eso sería Heráclito interpretado a través de Heidegger.

HEIDEGGER: No me interesa interpretar a Heráclito a través de Heidegger, sino poner de relieve el motivo de la interpretación que usted hace. Los dos estamos de acuerdo en una cosa: cuando hablamos con un pensador, tenemos que poner atención para leer entre líneas. La pregunta es, únicamente, qué camino conduce hacia allá y de qué naturaleza es la fundamentación del paso interpretativo. Responder esta pregunta en el fragmento 30, bajo la perspectiva del tiempo, me parece especialmente difícil. Por ello he preguntado por el siempre. ¿Cómo debemos entenderlo? ¿Qué significa, en el marco de la interpretación que usted hace, el siempre? Si le pregunto ¿se trata del *nunc stans* [eternidad]? y usted me responde con un no, entonces pregunto ¿sino? Estamos aquí frente a una interrogación.

FINK: La dificultad especial radica en el hecho de que lo que antecede como fuente del tiempo no puede ser dicho en modo alguno apropiadamente. En relación con la fuente del tiempo nos encontramos en una curiosa situación de perplejidad.

HEIDEGGER: Usted subraya, con toda razón, la perplejidad en la que nos encontramos. La dificultad frente a la que estamos consiste no sólo en el paso que da nuestro pensamiento, sino que también afecta nuestra comprensión de conjunto. Debemos tener una claridad de lo que hay que pensar para poder escuchar a Heráclito de manera correcta. Lo que hay que pensar, sin embargo, no podemos exprimirlo de un solo fragmento, sino que tenemos que tener a la vista —como usted lo ha dicho ya— todos los fragmentos para la interpretación de un fragmento. Lo que me sigue interesando es aclarar la secuencia de

la interpretación que usted hace. Por ello he llamado la atención sobre el hecho de que en el paso de pensamiento que da usted se tematiza el tiempo, mientras que en el fragmento 30 el tiempo sólo viene a cuento como un entendimiento del tiempo *[Zeitverständnis]*, sin que sea tematizado por Heráclito.

FINK: Por lo que hace a ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον [fue siempre y es y será el fuego siempre viviente] no quiero afirmar que podamos disponer, sin más, de una posibilidad de poder abordar, mediante un enunciado, la fuente del tiempo, ocultada por determinaciones intratemporales, justamente, sin esas determinaciones temporales, pues eso significaría que ya tendríamos la capacidad de alcanzar el lenguaje anterior a la metafísica. Echemos, en este contexto, un vistazo al fragmento 66 que sólo debe aludirse ahora para mostrar la preeminencia del πῦρ frente al κόσμος y τὰ πάντα. Reza así: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται [T: pues el fuego, al sobrevenir, juzgará todas las cosas y las tomará a su cargo]. En la traducción es cuestionable si κρινεῖ debe ser trasladado como «juzgará» en el sentido de una situación apocalíptica o si, más bien, debe ser entendido como «discernirá», y καταλήψεται como «les dará la impronta». Tendríamos que decir: el fuego discernirá τὰ πάντα y dará a cada cosa su impronta, trayéndola a la luz. Con ello queda clara también la preeminencia del fuego frente a τὰ πάντα que se aluden en el fragmento 30 con el nombre de κόσμος, esto es, del orden total de las πάντα. La lectura más difícil del fragmento 30, propuesta por mí, exige que el sujeto de la primera mitad de la sentencia sea distinto del de la segunda. Según la lectura más llana, el sujeto de la primera mitad, κόσμος, se mantiene también en la segunda. Visto gramaticalmente, esta lectura puede ser la más fácil, pero me parece escandaloso para el pensamiento. La lectura más difícil implica: en la primera mitad de la sentencia aparece el κόσμος, del que se dice que es producido, pero se lo mantiene aparte del poder productivo de los dioses y de los hombres. Como cosa producida, que no ha surgido ni de la ποίησις de los dioses ni de los hombres, apunta al traer-a-la-luz del fuego. Por ello, en la segunda mitad de la sentencia el sujeto no puede ser ya el κόσμος, pues en tal caso el πῦρ ἀείζωον se convertiría en un predicado de κόσμος, mientras que en realidad el κόσμος es lo que ha producido el fuego. Debemos leer entonces: al κόσμος no lo ha producido ninguno

de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre y es y será siempre fuego viviente —que trae a la luz al κόσμος—. El «fue siempre y es y será» lo podemos entender casi en el sentido de «se da» *[es gibt]*. Pero la manera como se da el πῦρ ἀείζωον es el modo que en πάντα se dan las tres formas del ser-en-el-tiempo. Si leemos así el fragmento 30 resulta una preeminencia decidida del fuego frente al κόσμος, preeminencia que es apoyada por el fragmento 66. La pregunta es, sin embargo, si podemos leer el fragmento 30 de manera que lo decisivo en él sea el πῦρ ἀείζωον al que se alude en las tres determinaciones temporales. En este mismo contexto podemos preguntar si podemos encontrar también en el fragmento 31 —aunque contiene nuevos motivos de pensamiento— esa preeminencia del fuego.

PARTICIPANTE: ¿No tendríamos que agregar aquí también el fragmento 76?: ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος [M: Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua].

FINK: En este fragmento se alude al movimiento en la construcción verbal: [el] fuego vive la muerte de [la] tierra. Esto significa que no se trata aquí de un tránsito sencillo, sino del entrecruzamiento de vida y muerte —un problema al que nos referiremos particularmente [en el capítulo VIII]—. También ponemos como base de nuestra reflexión del fragmento 31 sólo las palabras de Heráclito [prescindiendo de las de san Clemente que dividen el fragmento]: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ. Diels traduce: «vueltas del fuego: en primer lugar mar, pero del mar, la mitad tierra, la otra mitad soplo ardiente [*Gluthauch*: πρηστήρ]. La tierra se difunde como mar y es medida con el mismo sentido que valía antes de que se volviera tierra».

HEIDEGGER: Me gustaría llamar la atención sobre un tratado de Bruno Snell acerca del término τροπή, aparecido en *Hermes* 61, 1926.

FINK: Diels traduce «vuelta *[Umwende]* del fuego», mientras que Heráclito habla de «vueltas», «transformaciones», en plural. Pero ¿cómo debemos entender aquí la transformación del fuego en mar y de mar en tierra y soplo ardiente, así como de tierra en mar y mar en fuego? ¿Se trata aquí del conocido fenómeno del tránsito de un estado

físico a otro? ¿Se refiere aquí a que ciertos elementos se vuelven otros y se transforman? ¿Habla Heráclito de transformaciones de los elementos como las vemos cuando cambian los estados físicos, por ejemplo, el estado físico de lo líquido se convierte en vapor o el del fuego en humo? ¿Qué son las τροπαί? ¿Habla Heráclito en plural porque el fuego se transforma al mismo tiempo en muchas cosas o porque se transforma sucesivamente en diversas? En principio parece tratarse de una sucesión: el fuego se transforma en mar, el mar cambia mitad en tierra, mitad en soplo ardiente. ¿Podemos aquí realmente preguntar por modos de comportamiento conocidos y cotidianos? Del mundo de los fenómenos conocemos únicamente la transformación de los estados físicos. Pero no somos testigos de un proceso cosmogónico. Lo que puede parecernos especialmente chocante es la transformación del fuego en mar, mientras que es justamente el mar, esto es, el agua, lo que generalmente apaga el fuego. En general la pregunta es si podemos avanzar suponiendo que al principio todo habría sido fuego, más tarde se habría separado el agua y de una mitad del agua, la tierra, y de la otra mitad, el soplo ardiente. Probablemente no se trata en realidad de una circunstancia de mezclas sucesivas y en el terreno de las πάντα. Yo pensaría más bien que el fuego está enfrente del mar, de la tierra y del soplo ardiente, es decir, que el fuego se comporta frente al mar, la tierra y el soplo como el κεραυνός y el Ἥλιος frente a πάντα. El fuego, como lo ἕν, cambiaría entonces en diversos modos, según se muestran τὰ πάντα. Esta interpretación, por lo pronto, debe formularse sólo como pregunta. Si entendemos τροπή sólo como una vuelta en un movimiento de lugar *[Ortsbewegung]*, el fragmento 31 no puede entenderse de ninguna manera. No podemos decir, desde luego, que el fuego se transforme en agua, tierra o soplo ardiente, en un movimiento de lugar. Si τροπή significa vuelta [«versión»] en un movimiento de lugar, ¿qué significan entonces las conversiones [E: fases] del fuego? Heráclito dice claramente que el fuego se convierte primero en mar. Aquí es evidente que no se piensa en un movimiento de lugar. ¿Se mueve el fuego de tal manera que primero se hace agua, y se mueve el agua de manera que en parte se hace tierra y en parte soplo ardiente? Si entendemos las τροπαί en este sentido, entonces consideramos el fuego como una especie de sustancia primigenia que va tomando, sucesivamente, diversas formas en su apariencia.

Pero mi pregunta era si podía uno aclarar las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego] con base en la transmutación de los estados físicos que nos es conocida.

HEIDEGGER: ¿Quiere usted decir que el fuego está detrás de todo? Sin embargo, es cuestionable qué es lo que quiere decir aquí *detrás,* sobre todo si el fuego está detrás de todo en forma de sustancia primordial.

FINK: ... o si no también aquí hay que plantear la relación entre ἕν y πάντα y desechar la idea de una materia originaria. Nuestra tarea será de nuevo, también aquí, poner de relieve la lectura más difícil.

VII. Diferencia entre los intérpretes: verdad del ser (fragmento 16) o perspectiva cosmológica (fragmento 64). Heráclito y la cuestión del pensar. Lo aún-no-metafísico y lo ya-no-metafísico. La relación de Hegel con los griegos. πυρὸς τροπαί y el hacerse-día (fragmentos aludidos: 31, 76)

HEIDEGGER: Dado que interrumpimos nuestro seminario durante las tres semanas de Navidad, puede resultar útil una breve reflexión retrospectiva sobre el curso que ha tomado hasta este momento nuestra empresa. Si una persona ajena le preguntara a usted qué es lo que hacemos en nuestro seminario, ¿cómo contestaría a semejante pregunta?

PARTICIPANTE: En el centro de las últimas sesiones antes de Navidad ha estado la discusión del problema del tiempo a través del fragmento 30.

HEIDEGGER: Entonces se ha dejado usted persuadir por la exégesis que hizo el profesor Fink del fragmento 30. Porque —cosa que hemos subrayado una y otra vez— el tiempo no aparece en Heráclito.

PARTICIPANTE: Pero el fragmento 30 aduce determinaciones de tiempo y nuestra pregunta era cómo deberían ser entendidas.

HEIDEGGER: Usted aborda con ello una pregunta específica. Pero si alguien le pregunta a usted qué es lo que estamos haciendo en nuestro seminario sobre Heráclito, y si ese alguien no quiere saber de cuestiones específicas, sino que quiere escuchar sobre el tema general, ¿qué le respondería?

PARTICIPANTE: Hemos comenzado con una reflexión preliminar, esto es, partimos de la pregunta de cómo debe ser entendido Heráclito.

HEIDEGGER: ¿Qué ha hecho el profesor Fink al comienzo de su interpretación?

PARTICIPANTE: Él ha comenzado con una reflexión sobre τὰ πάντα.

HEIDEGGER: Pero ¿cómo llegó a τὰ πάντα? Si ahora hablo con usted, estoy hablando con todos.

PARTICIPANTE: A través del fragmento 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός [todas las cosas las gobierna el rayo].

HEIDEGGER: ¿Hemos comenzado la exégesis con τὰ πάντα o con el rayo? Hacer esa distinción es importante.

PARTICIPANTE: Primeramente nos preguntamos cómo debía traducirse la expresión τὰ πάντα, luego pasamos al rayo y finalmente analizamos todos los fragmentos en los que se habla de τὰ πάντα.

HEIDEGGER: El profesor Fink comenzó, entonces, la exégesis de Heráclito con el rayo. ¿Es obvio este comienzo? ¿No es sorprendente?

PARTICIPANTE: Si uno considera qué otras formas de abordar el tema se han intentado, hay que decir que este comienzo es inusitado.

HEIDEGGER: El profesor Fink, que comienza con el rayo, está, al mismo tiempo, como si le hubiera caído un rayo. ¿Con qué comienza Heidegger?

PARTICIPANTE: Con el Λόγος...

HEIDEGGER: ... y además...

PARTICIPANTE: ... con la Ἀλήθεια.

HEIDEGGER: Pero ¿cómo llega Heidegger a la Ἀλήθεια?

PARTICIPANTE: A través del fragmento 16: τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; [T: de lo que no se pone jamás, ¿cómo podría uno ocultarse?]

HEIDEGGER: Ahí, donde este fragmento sirve como base para una interpretación de Héráclito, dice también que se debe leer como primer fragmento. Pero ¿cuál es el punto de encuentro entre los fragmentos 64 y 16? Mejor dicho, ¿cómo se distingue el fragmento 64 del 16? ¿En dónde radica la diferencia entre ambos comienzos?

PARTICIPANTE: τὸ μὴ δῦνόν ποτε se encuentra en el centro del fragmento 16, mientras que κεραυνός en el del 64.

HEIDEGGER: ¿Son ambos fragmentos y, con ello, ambos comienzos idénticos?

PARTICIPANTE: No.

HEIDEGGER: Tome usted todo el fragmento 16 y compárelo con el fragmento 64.

PARTICIPANTE: La diferencia entre ambos fragmentos consiste en que en el fragmento 64 sólo se habla de τὰ πάντα, mientras que en el fragmento 16 el hombre juega un papel.

HEIDEGGER: Es decir que se trata de una diferencia enorme. La pregunta será entonces qué significa el comienzo diferente en el fragmento 64, por un lado, y en el 16, por el otro: ¿hay aquí una oposición o no? Esta pregunta la tendremos que plantear aun expresamente. Pero ¿qué podría uno objetar a que se haya dicho que en el fragmento 16 el hombre se convierte en el tema, mientras que en el fragmento 64 no se le menciona?

PARTICIPANTE: Si τὰ πάντα abarca todo lo que es, entonces se entiende también allí el hombre como un ente.

PARTICIPANTE: Debemos estar fundamentalmente de acuerdo con eso. Pero, entonces, en el fragmento 64 no queda dicho cómo es el hombre a diferencia de todos los πάντα no humanos ni en qué relación está con el rayo. Frente a esto, el fragmento 16 explicita el modo como el hombre se comporta respecto de τὸ μὴ δῦνόν ποτε [lo que nunca se pone].

HEIDEGGER: En el fragmento 64 el hombre se incluye en la medida en que es y, como ente, pertenece a τὰ πάντα. Pero queda la pregunta de si realmente pensamos al hombre cuando lo incluimos como ente que pertenece a τὰ πάντα como todo lo demás que es: esto es, la pregunta, pues, de si no debemos pensarlo de otra manera que como un ente entre las πάντα. Sigo insistiendo en que el comienzo de la exégesis heraclítea del profesor Fink es sorprendente. Este comienzo con el rayo nos llevó entonces a...

PARTICIPANTE: ... que dirigiéramos nuestra atención a la relación entre el rayo y τὰ πάντα.

HEIDEGGER: ¿Qué vino después?

PARTICIPANTE: Una exégesis del fragmento 11.

HEIDEGGER: Pero ¿cómo llegamos a este fragmento? ¿Cuál es la razón objetiva que nos llevó del 64 al 11?

PARTICIPANTE: El motivo para este paso nos lo dio lo que dice Heráclito mismo: en el 64 habla de τὰ πάντα, en el 11 de πᾶν ἑρπετόν [todo reptante], que nosotros entendimos como πάντα ὡς ἑρπετά [todas las cosas como reptantes].

HEIDEGGER: Pero ¿dónde estuvo la razón objetiva para proceder de esa manera?

PARTICIPANTE: El rayo *[Blitzschlag]* nos llevó a πληγή [*Schlag:* golpe].

HEIDEGGER: Además vimos un contexto objetivo entre el gobernar (οἰακίζει) y el apacentar (νέμεται). Dirigimos la atención entonces primero hacia la relación entre el rayo y τὰ πάντα e inmediatamente después hacia la relación entre πληγή y πᾶν ἑρπετόν. De ahí pasamos a...

PARTICIPANTE: ... los fragmentos que tienen que ver con el Sol.

HEIDEGGER: La exégesis comenzó con el rayo o golpe del rayo, pasó luego al Sol y después al πῦρ ἀείζωον. Las relaciones entre rayo, Sol y fuego tenemos que determinarlas posteriormente con más exactitud. Por ahora ha quedado claro, en principio, cuáles son los temas que hemos ido tratando hasta aquí. Pero ¿cuál es la forma de proceder del profesor Fink en la exégesis de los fragmentos?

PARTICIPANTE: La exégesis se ha vuelto un problema para nosotros.

HEIDEGGER: ¿En qué medida es la exégesis un problema? ¿Cómo caracterizaría usted el proceder del profesor Fink? La manera en que realiza su exégesis no se puede calificar de ningún modo como evidente sino como osada.

PARTICIPANTE: En la interpretación de los fragmentos se dice más de lo que está allí.

HEIDEGGER: La interpretación es osada. Pero el profesor Fink tampoco interpreta arbitrariamente, sino que tiene sus razones para preferir la lectura más difícil y la severidad del problema. ¿Cuál es el problema del que se trata ahí? ¿Con qué derecho prefiere él la lectura más difícil? Tomemos como ejemplo el fragmento 30.

PARTICIPANTE: Se escogió siempre la lectura más difícil para que la cuestión *[Sache]* saliera a la luz.

HEIDEGGER: ¿Qué cuestión es ésa?

PARTICIPANTE: La cuestión ya se ha manifestado diversamente, de manera más expresa, quizá, en relación con la pregunta por el tiempo.

HEIDEGGER: Le prohíbo ahora que hable acerca del tiempo. Ser y tiempo vamos a ponerlos de momento entre paréntesis. ¿De qué cuestión se trata que deba salir a la luz? Piense en la introducción que expuso el profesor Fink.

PARTICIPANTE: La cuestión del pensar.

HEIDEGGER: ¿Y la cuestión del pensar es...? Debemos decir: la cuestión del pensar es aquello que buscamos, sobre lo que ahora toda-

vía no sabemos nada. La misma persona ajena que le ha preguntado a usted podría replicar, tras escuchar su respuesta, que nosotros, al ocuparnos de Heráclito, estamos realmente sentados en una torre de marfil. Pues lo que estamos haciendo no tiene nada que ver con tecnología ni con sociedad industrial, sino que sólo son historias caducas. ¿Qué habría que responder a eso?

PARTICIPANTE: Es dudoso que se tratara de historias caducas, pues nosotros no tomamos a Heráclito como un pensador del pasado, antes bien, nuestra intención es, al confrontarnos con él, sacar algo a la luz que puede ser distinto o incluso lo mismo [que lo que sacó él]. No nos interesa confrontarnos con una cosa del pasado.

HEIDEGGER: ¿Es decir que no estamos haciendo ninguna contribución a la investigación heraclítea?

PARTICIPANTE: Yo no diría eso, porque también nuestra problemática puede ser de provecho para la investigación.

HEIDEGGER: Intentamos determinar la cuestión del pensar en conversación con Heráclito. Con ello no buscamos ninguna contribución temática a la investigación heraclítea. No estamos interesados en esa dirección. Quizá lo que hacemos sea incluso inaccesible para la investigación heraclítea. El modo como hablamos con los fragmentos y los escuchamos no es el inmediato de la opinión cotidiana, como cuando leemos el periódico. El profesor Fink lo obliga a usted a pensar de otra manera. Lo más difícil de la lectura más difícil no se refiere únicamente de manera graduada a nuestra capacidad de comprensión. Lo que aquí parece un comparativo es, probablemente, otra diferencia.

PARTICIPANTE: Un comparativo presupone que se compara algo que está en un mismo contexto. Entre la opinión y el entendimiento inmediato y cotidiano, y lo que ha sido llamado la lectura más difícil, existe evidentemente un abismo que debemos subrayar.

HEIDEGGER: Hemos puesto nuestra mirada en la relación de τὰ πάντα y el rayo, τὰ πάντα y el Sol, τὰ πάντα y el fuego. En el fragmento 7 se hablaba de πάντα τὰ ὄντα [todas las cosas que son]. ¿Qué hay de más difícil en la lectura más difícil —a diferencia de la lectura ingenua—, en la relación de τὰ πάντα con el rayo, con el Sol, con el fuego y con lo ἕν, que también ya hemos encontrado?

PARTICIPANTE: La pregunta es si la relación de las πάντα con el rayo, con el Sol, con el fuego, con lo ἕν, con el πόλεμος o con el λόγος

es en cada caso diferente, o si la mencionada diversidad de aquello a lo que se refieren las πάντα es diversidad sólo de nombre.

HEIDEGGER: La dificultad frente a la que estamos es la diversidad de rayo, Sol, fuego, ἕν, guerra y λόγος en su relación con τὰ πάντα, o bien, τὰ ὄντα. La diversidad no pertenece a las πάντα ni a los ὄντα [entes]. Entonces, ¿a qué pertenece?

PARTICIPANTE: Yo veo la dificultad en el hecho de que, por una parte, τὰ πάντα constituyen la totalidad, pero, por otra, τὰ πάντα tienen que estar en relación con otra cosa que no pertenece a la totalidad.

HEIDEGGER: Usted quiere decir que con la totalidad ya tenemos todo, con ella estaríamos al final del pensar. Por otra parte se habla de una diversidad que va más allá de la totalidad. Si τὰ πάντα son la totalidad de los ὄντα, es decir, lo que es *[das Seiende]* en su plenitud, ¿hay algo todavía más allá de esto?

PARTICIPANTE: A pesar de que acaba usted de decir que la palabra *ser* debe ser excluida, no podemos hacer otra cosa que llamar ahora el ser a lo que hay más allá de lo que es en su totalidad.

HEIDEGGER: Hasta ahora no se ha hablado del ser. El ser es algo que no es un ente ni pertenece a lo que es. La lectura más difícil consiste en que no leemos los fragmentos de manera óntica, como si leyéramos el periódico; que al leer los fragmentos no se trata de cosas que simplemente pasan, sino que aquí se trata evidentemente de una forma de pensar que se ocupa de lo que no es accesible a la imaginación y el pensamiento obvios: ése es el trasfondo propiamente dicho. Otra dificultad es la siguiente: la forma del pensar que piensa lo que es en su totalidad respecto de su relación con el ser, es la forma de pensar de la metafísica. Ahora bien, dijimos en la última sesión de nuestro seminario que Heráclito aún no piensa de manera metafísica, mientras que nosotros intentamos ya no pensar de manera metafísica. Pero ¿carece realmente de relación lo *todavía-no-metafísico* con la metafísica? Podría uno pensar que lo *todavía-no* está separado de lo que sigue, la metafísica. Pero también podría entenderse como un *ya,* como una especie de preparación que sólo nosotros podemos y debemos ver como tal, mientras que Heráclito no podía darse cuenta de ello. Pero ¿cuál es el problema con lo *ya-no-metafísico*?

PARTICIPANTE: Caracterizar de esta manera nuestro pensar es, por lo pronto, insoslayable, porque no podemos hacer simplemente a

un lado la historia de la metafísica, de la que procedemos. En cambio, por lo que hace a lo *aún-no-metafísico,* quizá estemos diciendo demasiado con esta caracterización.

HEIDEGGER: Si Heráclito no podía decir que su pensar todavía no era metafísico, porque no podía prever la llegada de la metafísica, nosotros tenemos que decir de nosotros mismos que ya no intentamos pensar de manera metafísica precisamente porque provenimos de la metafísica.

PARTICIPANTE: En el *ya-no* subyace una ambigüedad: por un lado, puede entenderse en el sentido de una determinación externo-temporal. En ese caso implica que la metafísica está detrás de nosotros. Pero, por otro, puede también ser entendido de tal manera que la relación con la metafísica se mantiene, si bien no en la forma de una posición metafísica contraria dentro de la misma metafísica.

HEIDEGGER: Usted quiere decir que *ya-no-metafísico* no significa que hubiéramos despachado la metafísica, sino que indica que todavía la traemos con nosotros, que no nos hemos librado de ella. Dentro de la filosofía occidental, ¿dónde se piensa de manera más contundente la relación de las épocas entre sí?

PARTICIPANTE: En Hegel.

HEIDEGGER: Cuando decimos que intentamos ya no pensar de manera metafísica, pero seguimos remitiéndonos a la metafísica, podemos entonces denominar a esta relación, hablando hegelianamente, una superación *[Aufhebung]* de la metafísica. Si ha de reaparecer alguna vez, no lo sabe ninguno de nosotros. En todo caso es más difícil determinar lo *ya-no-metafísico* que lo *aún-no-metafísico.* Pero ¿cuál es la relación de Hegel con los griegos? ¿No los toma, por así decirlo, en un solo impulso?

PARTICIPANTE: En Hegel hay otro entendimiento de lo que es un comienzo.

HEIDEGGER: La pregunta por el comienzo es para nosotros ahora muy difícil. La respuesta a la que quiero llegar es más fácil ¿Qué carácter tiene en Hegel el pensar griego para la filosofía?

PARTICIPANTE: Un carácter preparatorio.

HEIDEGGER: Esta respuesta es demasiado general, dicho de manera más concreta:

PARTICIPANTE: ... en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*

Hegel dice que todo depende de comprender y expresar lo verdadero no sólo como sustancia, sino igualmente como sujeto.

HEIDEGGER: ¿Cómo debemos entender eso? Pero antes, otra cuestión: ¿el mencionado prólogo es el prólogo de la *Fenomenología*?

PARTICIPANTE: Es el prólogo al *Sistema de la ciencia,* mientras que la introducción es el verdadero prólogo a la *Fenomenología.*

HEIDEGGER: El prólogo vale, pues, para la *Lógica* y no sólo para la *Fenomenología del espíritu.* En el prólogo Hegel dice algo fundamental acerca de la filosofía, a saber, que ésta debe pensar lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto. Substancia se dice en griego:

PARTICIPANTE: ... ὑποκείμενον e implica lo que yace debajo.

HEIDEGGER: ¿Cómo es pensada por Hegel la sustancia? Cuando digo: «la casa es grande, o alta», ¿cómo se puede caracterizar el modo del pensar que sólo piensa la sustancia?

PARTICIPANTE: El movimiento entre la casa y el ser-alto.

HEIDEGGER: Para ello tienen los griegos las categorías. Ellos, según Hegel, sólo piensan la sustancia, lo ὑποκείμενον.

PARTICIPANTE: El movimiento sólo puede ser tenido en consideración si se agrega otro elemento fundamental, el sujeto.

HEIDEGGER: Cuando se dice: «la casa es alta», ¿qué es lo que no se piensa allí?

PARTICIPANTE: El que piensa.

HEIDEGGER: Entonces, ¿qué clase de pensar es ése que justamente mira hacia lo ὑποκείμενον y no hacia el sujeto?

PARTICIPANTE: Me avergüenza utilizar las palabras desgastadas.

HEIDEGGER: En la filosofía no hay ninguna palabra ni concepto desgastados. Todos los días debemos pensar nuevamente los conceptos. Tenemos, por ejemplo, la afirmación: «este vaso está lleno». Con ello queda dicho algo acerca de lo que se tiene a la vista, pero no se piensa en ninguna relación con un yo. Cuando esta relación se convierte en un tema para el pensar, para el yo, entonces lo que está a la vista *[das Vorliegende]* se convierte en lo que se tiene enfrente *[das Entgegenliegende],* es decir, en objeto. En griego no hay objetos. ¿Cómo se dice *objeto* en la Edad Media? ¿Qué significa literalmente?

PARTICIPANTE: Lo arrojado *[-iectum]* enfrente *[ob-].*

HEIDEGGER: El objeto es lo arrojado-enfrente ¿para quién? ¿Se puede usted arrojar-enfrente el vaso? ¿Cómo puedo lanzarme algo enfrente sin que pase nada? ¿Qué quiere decir en la Edad Media *subiectum*? ¿Qué significa literalmente?

PARTICIPANTE: Lo arrojado *[-iectum]* debajo *[sub-]*.

HEIDEGGER: Para el pensamiento medieval el vaso es un *subiectum*, que es la traducción de ὑποκείμενον. *Obiectum* en la Edad Media quiere decir, en cambio, sólo lo representado [o imaginado]. Una montaña de oro es un objeto. En ese caso, entonces, el objeto es precisamente lo que no es objetivo. Es lo subjetivo. Pregunté cómo piensan los griegos según la interpretación de Hegel. Dijimos que en su pensar la relación con el sujeto no se tematiza. Pero ¿eran los griegos realmente pensantes? Para Hegel, su pensar era un dirigirse a lo que está a la vista o está en el fondo, cosa que él llama el pensar lo inmediato. Lo inmediato es aquello en medio de lo cual no se entremete nada. Hegel caracteriza todo el pensar griego como un estadio de la inmediatez. Recién con Descartes, la filosofía pisa tierra firme mediante el comienzo en el yo.

PARTICIPANTE: Pero Hegel ve también ya en Sócrates una cesura, un giro hacia la subjetividad que tiene que ver con la ética, en la medida en que ésta se convierte en moralidad.

HEIDEGGER: Que Hegel vea en Sócrates una cesura tiene una razón aún más sencilla. Cuando él caracteriza el pensar griego en general como un estadio de la inmediatez, no nivela las diferencias internas, por ejemplo, la que puede existir entre Anaxágoras y Aristóteles. Dentro del estadio de la inmediatez él ve una articulación a la que, a su vez, comprende con el mismo esquema tripartito de inmediatez-mediación-unidad. Al hacer esto no se vale de un esquema arbitrario, sino que piensa a partir de lo que para él es la verdad en el sentido de la seguridad absoluta del espíritu absoluto. Sin embargo, para nosotros no es tan fácil darle su lugar a la metafísica y al pensar griego, porque la pregunta por la determinación del pensar griego es algo que recién estamos cuestionando y que tenemos que despertar como pregunta. De la antepenúltima sesión nos quedó sin responder la pregunta sobre qué significa *especulativo* en Hegel.

PARTICIPANTE: Especulación significa para Hegel la contemplación de la verdad eterna.

HEIDEGGER: Esta respuesta es demasiado general y es correcta sólo en parte. Para esas preguntas tan escolares no se recurre al índice, sino a la enciclopedia. Allí lo especulativo es una determinación de lo lógico. ¿Cuántas determinaciones hay y qué son las restantes?

PARTICIPANTE: En total hay tres determinaciones de lo lógico, que corresponden a las tres determinaciones mencionadas de lo inmediato, lo mediato y la unidad.

HEIDEGGER: ¿Son las tres determinaciones de lo lógico tres cosas yuxtapuestas? Evidentemente no. El primer momento que corresponde a la inmediatez es lo abstracto. ¿Qué significa para Hegel *abstracto*?

PARTICIPANTE: Lo separado y aislado.

HEIDEGGER: Mejor: el pensar de la unilateralidad, que sólo piensa hacia un lado. Lo curioso es que lo inmediato deba ser lo abstracto, mientras que para nosotros es más bien lo concreto. Pero Hegel llama a lo abstracto lo inmediato en la medida en que yo sólo veo hacia el lado de lo dado y no hacia el lado del yo. El segundo momento de lo lógico es lo dialéctico; el tercero, lo especulativo. La determinación hegeliana de lo especulativo será significativa para nosotros cuando, en un lugar importante del seminario, nos ocupemos de la aparente contraposición de enfoques en el κεραυνός [rayo] y en el τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι [cómo podría uno esconderse de lo que no se oculta jamás]. Pero ahora tengo una pregunta para usted, profesor Fink, que tiene que ver con el fragmento 30. ¿Lo estoy entendiendo correctamente cuando en su interpretación considera idénticos al κόσμος y a τὰ πάντα?

FINK: κόσμος y τὰ πάντα no son idénticos, si bien κόσμος implica la disposición total de τὰ πάντα, la impronta total que no es estática, sino en movimiento. Heráclito alude a diversos modos de movimiento, por ejemplo, la discordia o la guerra.

HEIDEGGER: ¿Pertenece entonces κόσμος a la serie de rayo, Sol y fuego?

FINK: No sin más. Eso se podría decir sólo si κόσμος no fuera pensado como el orden producido por el fuego, sino como el fuego ordenador. Si κόσμος tuviera la función de la διακόσμησις, entonces también pertenecería a la serie de las palabras fundamentales.

HEIDEGGER: En el fragmento 30 se habla de κόσμον τόνδε [este *cosmos*]. Si lo comparamos con el κατὰ τὸν λόγον τόνδε [según este

logos], ¿no podría entonces κόσμον τόνδε, de manera paralela a λόγον τόνδε, significar tanto como «este» κόσμος del que todavía vamos a tratar, que todavía será nuestro tema?

FINK: Lo que el pronombre demostrativo τόνδε no significa es, sobre todo, un «este» individualizante, no significa «este κόσμος» que ahora es, por oposición a otros κόσμοι. Si se dice que el κόσμος ha sido producido como disposición del orden, esto no implica un κόσμος en singular que pertenece a un plural de κόσμοι. De éste se dice: τὸν αὐτὸν ἁπάντων [el mismo para todos]. Si esta colocación verbal es de Heráclito o no, dejémoslo ahora de lado. Diels traduce ἁπάντων como «de todos los seres vivos». Yo rechazo esta traducción. Igualmente rechazo la interpretación que implica pensar esta colocación verbal junto con el fragmento 89, en el que se dice que los despiertos tienen un único mundo en común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia su propio mundo. La expresión τὸν αὐτὸν ἁπάντων no la entiendo como el mismo, esto es, el único mundo común de los despiertos (κοινὸς κόσμος: mundo común) por contraposición al mundo particular (ἴδιος κόσμος) de los que duermen: ἅπαντα lo interpreto en el sentido de τὰ πάντα. Aunque ἅπαντες se refiere comúnmente a los hombres y seres vivos, aquí ἁπάντων quiere decir tanto como πάντων, sólo que Heráclito, por razones del *ductus* de la lengua, prefiere ἁπάντων en lugar de πάντων.

HEIDEGGER: Pero ¿qué significa entonces πάντα?

FINK: Las πάντα constituyen una disposición y aparecen en la brillantez del fuego con su determinación y su impronta.

HEIDEGGER: ¿No podría uno poner también un plural para que entonces κόσμοι fueran los muchos estados de la disposición total única de las πάντα? En ese caso, κόσμον τόνδε sería un estado a diferencia de otros.

FINK: Pero en Heráclito no hay un sólo pasaje donde se hable de muchos κόσμοι.

HEIDEGGER: El τόνδε denota, sin embargo, un pasaje en el que comienza algo nuevo temáticamente. Según su interpretación, κόσμος debe entenderse lo mismo óntica que ontológicamente.

FINK: No está ni del lado de las πάντα ni del lado del fuego, sino que ocupa una peculiar posición intermedia.

HEIDEGGER: Con ello podemos regresar ahora al fragmento 31.

FINK: Voy a intentar primeramente exponer un pensamiento que contiene una propuesta de interpretación del fragmento 31. En la última sesión de nuestro seminario manifestamos nuestra duda de si con τροπαί se trataba de transformaciones o vueltas [E: fases]. Si se trata de transformaciones, entonces estamos pensando en la ἀλλοίωσις [cambio] de una sustancia fundamental. Si traducimos τροπαί por vueltas, ¿se trata entonces —podríamos preguntar— de los puntos de solsticio del fuego solar que mide el tiempo en su curso por el firmamento?

HEIDEGGER: ¿Es πυρὸς τροπαί un *genitivus subiectivus* o un *genitivus obiectivus*?

FINK: El fuego expresa las τροπαί. Pero una dificultad estriba en el hecho de que tenemos ideas comunes y corrientes, y líneas de pensamiento generales y ya elaboradas, tomadas de la historia de la metafísica, en las que siempre nos movemos y a partir de las cuales somos proclives a interpretar el fragmento 31. Una de tales ideas preelaboradas es la de la sustancia subyacente que se muestra con diversas máscaras.

HEIDEGGER: πυρός es, entonces, genitivo objetivo.

FINK: Genitivo subjetivo y objetivo. Otro esquema que tenemos a la mano a partir de la antigua especulación sobre los elementos es aquel en el que se parte cada vez de un elemento originario. ¿Tiene también el πῦρ la función de un elemento fundamental que se transforma a través de lo que emana de él? Los dos esquemas comunes con los que podríamos intentar interpretar las πυρὸς τροπαί son la ἀλλοίωσις de una sustancia subyacente y la emanación de un elemento originario. Pero yo creo que debemos albergar una desconfianza extrema frente a semejantes concepciones. En el texto dice: vueltas del fuego primeramente en mar. El fuego se vuelve en mar, esto es, en aquello que nosotros entendemos como la fuerza opuesta al fuego. En principio podríamos pensar que se trata de la fuerte oposición óntica que conocemos entre el fuego y el agua. Dentro del pequeño ámbito del entorno humano existe el fenómeno de que el agua apaga el fuego y de que el fuego puede evaporar el agua. Pero esa alternancia de combate y destrucción sólo es posible sobre el suelo de la tierra. Evidentemente el fragmento no se refiere a ese pequeño ámbito, sino más bien al gran ámbito del mundo. Aquí miramos el fuego en el cielo, el mar y la tierra —el mar que circunda la tierra. En el gran ámbito del

mundo que se nos ofrece al contemplarlo, el agua y el fuego no se destruyen entre sí. Cosmovisión, contemplación del mundo *[Welt-Anschauung]* no está aquí entendida de manera ideológica, sino que quiere decir ahora la contemplación inmediata de las relaciones a gran escala de las estrellas del cielo y del mar que yace bajo ellas y de la tierra. Cuando Heráclito dice que el fuego primeramente se vuelve en mar, contengamos los esquemas de la ἀλλοίωσις y de la emanación aunque no seamos capaces todavía de pensar qué significa *vuelta* o *conversión [Umwende]*. El mar se vuelve, la mitad, en tierra; la mitad, en soplo ardiente. Luego dice que la tierra es vertida dividiéndose y que se funde en la medida en la que el mar era antes de volverse tierra. En el fragmento no se dice nada sobre si el soplo ardiente se sigue volviendo ni cómo lo hace. Para el soplo ardiente, la vuelta está concluida. Sólo se habla de la vuelta del fuego en mar y del mar la mitad en tierra, la mitad en soplo ardiente y finalmente de la tierra en mar. El fuego se vuelve en mar, éste se escinde en tierra y soplo y la tierra regresa, siendo mitad, al mar. Aparentemente se habla de un intercambio entre agua y tierra, entre fluido y sólido. Lo que es una diferencia conocida de opuestos se vuelve uno en otro. Acerca del soplo ardiente no se indica ninguna conversión más ni tampoco un retorno al fuego. Las diferencias del mar, la tierra y el soplo ardiente se remiten a un origen común, a una génesis que comienza gradualmente, pero aún no conocemos el carácter de la génesis. Ahora bien, si no podemos echar mano del conocido esquema de la ἀλλοίωσις, esto es, de la sustancia originaria con sus estados y modos, ni del esquema de la emanación, caemos en una dificultad. ¿Cómo debemos entonces interpretar las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego]? Tenemos que preguntar qué contempló Heráclito como ser pensante. Voy a intentar dar ahora una interpretación, si se quiere fantástica, de las πυρὸς τροπαί, que está pensada como una posible respuesta a lo que Heráclito vio con el pensamiento. Podemos tratar de explicarnos las vueltas del fuego en el origen del fenómeno del aparecer del día, del fenómeno del amanecer en la costa de Jonia, cuando a partir del fuego que sale de la noche y la expulsa, ilumina la llanura del mar y, frente al mar, la orilla y la tierra y más allá del mar y la tierra la zona de la bóveda celeste que está llena de soplo ardiente. Ahora bien, si no pensamos la relación del fuego con el mar, la tierra y el soplo, esto es,

el traer-a-la-luz, que es el suceder fundamental del fuego, si no lo pensamos meramente como el iluminar y el dejar ver lo que ya está determinado de tal o cual forma; y si, por otro lado, no entendemos tampoco el producir *[Hervorbringen]* en el sentido de fabricar ni de crear, sino que intentamos adentrarnos con el pensamiento detrás de las dos formas del traer-a-la-luz (en el sentido de la elaboración técnica o creativa), entonces habría un sentido más profundo en lo que a primera vista conocemos como el surgir del día. Se trataría de evitar el esquema del producir técnico en el sentido de la transformación real y también el esquema de la producción creativa y, además, de quitar el rasgo fundamental de impotencia al dejar-resplandecer a la luz del fuego, para alcanzar un sentido más profundo del aparecer del día. Si lográramos retrotraer el pensamiento por detrás de los esquemas que nos son familiares de hacer, producir e iluminar o dejar ver, entonces podríamos entender el surgir del día en un sentido más profundo. Podríamos decir entonces: en el surgir del día universal vienen a la luz, por primerísima vez, las diferencias fundamentales de las regiones del mundo: mar, tierra, bóveda celeste. Para este pensamiento más profundo tenemos en el romper del día un fenómeno inmediato. Pero en ninguna parte tenemos un fenómeno equivalente para el retorno de la tierra al mar.

HEIDEGGER: Dentro de su bosquejo fantástico, como usted mismo lo llamó —si bien no es de ningún modo tan fantástico, pues se refiere a fenómenos inmediatos—, ¿cómo traduciría usted τροπαί?

FINK: Vemos nacer el fuego y en su nacer las τροπαί son modos de dirigirse *[Zuwendungen]* del fuego hacia lo que se muestra en su resplandor. Las τροπαί no significan transformaciones de la materia...

HEIDEGGER: ... ni tampoco mera iluminación.

FINK: Al mostrar el sentido más profundo de las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego] lo que principalmente me importaba era llamar la atención sobre algo en común, desconocido en circunstancias ónticas, del producir hacia la visibilidad y el dejar aparecer en el sentido de la φύσις [naturaleza]. Se trata de un intento de evitar el esquema de que el fuego se transforma, como un elemento primigenio, en otros elementos como agua y tierra. Y esto intento pensarlo en la metáfora del surgir el mundo articulado bajo el resplandor de la

luz del fuego que ilumina el mundo, en la articulación de las regiones de las πάντα.

HEIDEGGER: Usted basa, entonces, su interpretación en el fenómeno del hacerse día…

FINK: … para evitar el fenómeno de la transformación.

HEIDEGGER: Con ello quiere decir el amanecer del mundo y no de un determinado día, de la misma manera como se refiere usted al fuego universal y no al Sol.

FINK: Pero en el Sol fenoménico podemos pensar el fuego.

HEIDEGGER: ¿Cómo hemos de pensar el fuego? Para aumentar la dificultad, remito aún al fragmento 54, en el que aparece la palabra ἀφανής. El fuego es invisible; es el fuego que no luce.

FINK: Como dijimos al principio, el fuego es lo que no hay en τὰ πάντα.

HEIDEGGER: Si usted pasa del día al día universal, nosotros podemos también pasar a pensar en el fuego a partir del Sol.

FINK: Como fenómeno óntico no encontramos en ninguna parte el revés *[Umschlag]* de fuego a mar.

PARTICIPANTE: ¿A qué se debe referir θαλάσσης [del mar]?

FINK: A τροπαί, pues la vuelta del mar en tierra y soplo ardiente es una continuación de las τροπαί.

HEIDEGGER: Propongo que pongamos el fragmento 31 entre paréntesis. La dificultad en la que hemos caído radica en el hecho de que no hemos hablado aún de manera suficientemente clara acerca del πῦρ, cosa que aún debemos recuperar. No entiendo ni la interpretación derivada de principios químicos ni puedo comprender plenamente la correspondencia entre día y día universal. Para mí hay aquí un hueco.

FINK: Quizá se disipe la dificultad cuando lleguemos al fragmento 76 en el que fuego, mar y tierra aparecen en series sucesivas. Allí lo más importante es la forma como son caracterizadas las τροπαί. Lo que en el fragmento 31 se menciona sólo como vuelta, aquí se aborda como «vivir la muerte del otro». Con ello nos encontramos con un pensamiento nuevo y sorprendente. En principio debe parecernos curioso que la oscura fórmula de la muerte, que para nosotros es clara sobre todo en el ámbito de la vida, se asocie con entes tales que no están ni vivos ni muertos, como el agua o la tierra. En el pequeño ámbito del entorno humano conocemos bien el fenómeno de que el fuego evapora

el agua y el agua apaga el fuego. Aquí podríamos decir: el fuego vive la muerte del agua y el agua vive la muerte del fuego.

HEIDEGGER: Vivir significaría entonces «resistir»,

FINK: ... resistir la ruina del otro, sobrevivir en la destrucción del otro. Pero con ello tendríamos sólo una metáfora poética. Para entender el carácter de τροπή debemos abandonar la idea de conversión química. Ahora que procedemos a los fragmentos sobre la vida y la muerte tenemos que tener presente lo que Heráclito piensa con vida y muerte. De ahí podemos también entender la ἀνταμοιβή, es decir, el trueque de las πάντα por el fuego y del fuego por las πάντα, lo cual es una relación como la del oro y las mercancías, aunque aquí es más importante lo lumínico que el valor del dinero. La vuelta del fuego en aquello que no es fuego no la entendemos nosotros en el sentido de una conversión química ni de una sustancia primordial que se transforma (ἀλλοίωσις), o de un elemento originario que se cubre mediante sus emanaciones, sino que nosotros abordaremos el arco de tensión que une el fuego, el mar, la tierra y el soplo ardiente en el contexto de la vida y la muerte. Aparentemente nos remitimos para ello a fragmentos antropológicos, por oposición a los fragmentos cosmológicos. En realidad, sin embargo, no se trata de una limitación a fenómenos humanos, sino que lo humano, como la vida y la muerte, se convierte, en un sentido muy señalado, en la clave para el entendimiento de la totalidad de la relación mutua entre ἕν y πάντα.

VIII. Entrecruzamiento de vida y muerte (fragmentos aludidos: 76, 36, 77). Relación entre hombres y dioses (fragmentos aludidos: 62, 67, 88)

FINK: El fragmento 31 permaneció para nosotros, por diversas razones, cifrado. En primer lugar, porque el plural τροπαί resultó ser debatible, por una parte como *terminus technicus* y por otra como plural de vueltas que tienen lugar sucesivamente; en segundo lugar, porque se presentó el problema de si el concepto de vuelta puede ser pensado dentro del círculo de ideas comunes de la transformación de un elemento originario (ἀλλοίωσις) o de la emanación de un elemento primigenio que se oculta en sus diversos aspectos externos como figuras del extrañamiento. Yo soy de la opinión de que debemos poner en movimiento nuestra desconfianza frente a todos los esquemas que nos son familiares por la tradición conceptual del pensamiento metafísico. Me refiero aquí sobre todo a los dos esquemas de la ἀλλοίωσις y de la emanación. El intento de interpretar el fragmento 31 a partir del fenómeno del hacerse-día en las costas de Jonia se quedó corto —en su caracterización del dejar surgir y aparecer de las regiones del mundo: mar, tierra, cielo y soplo ardiente que deben ser pensados aquí—, frente a la tarea de no pensarlo ni como una transformación real de una sustancia originaria ni como emanación de un elemento primigenio ni como producción en un sentido técnico ni creativo ni como iluminación impotente de lo que ya era, a través del resplandor del fuego. Quizá sea necesario retroceder detrás de la diferencia entre una elaboración real y una producción creativa, y un mero iluminar y alumbrar, si queremos pensar el surgir de lo que es, en medio de un resplandor del rayo, del Sol o del fuego eternamente viviente que lo abarque todo.

HEIDEGGER: Usted afirma que el venir-a-la-luz de lo que es no es ningún hacer real, ningún producir creativo ni tampoco un mero iluminar. En este contexto, usted llamó la atención una vez sobre el hecho de que en el concepto de *constitución [Konstitution]* de Husserl se escondía una dificultad similar.

FINK: El problema de la constitución en la fenomenología de Husserl tiene su lugar en la relación-sujeto-objeto. La percepción de la unidad de un objeto en la diversidad de modos circunstanciales constituye, en el juego de conjunto de los aspectos, el objeto. Con el concepto de constitución Husserl intenta, en principio, evitar un realismo y un idealismo burdos. El realismo burdo es la concepción de que la percepción es una comprensión consciente de aquello que es independiente de la conciencia. Frente a esto, el idealismo burdo defiende la idea de que el sujeto hace las cosas. En Husserl aparece constantemente el difícil problema de encontrar un concepto que no implique producción ni creación ni tampoco un mero representar. La filosofía moderna piensa, a diferencia de la filosofía antigua, el aparecer no tanto como un surgir del ente a lo abierto de la presencia general, sino como un volverse-objeto y presentar-se para un sujeto. Sin embargo, en el concepto general del aparecer, el presentar-se pertenece a todo ente. Pero todo ente se presenta a todo ente y, entre otros, también al ente caracterizado por el conocimiento. La presentación, entonces, es un entrechoque de lo que es entre sí o un representar *[Vorstellen]* al ente a través del representante *[Vorstellende]*, lo que, sin embargo, no puede ser entendido con las categorías de la atracción y repulsión.

HEIDEGGER: Otra manera de explicar el representar tiene lugar en vista de la receptividad y la espontaneidad.

FINK: Kant habla de la receptividad en relación con los datos sensoriales y, en cierto modo, también con las formas puras de intuición: espacio y tiempo. La espontaneidad descansa sobre las síntesis categoriales de la apercepción trascendental.

HEIDEGGER: Ahora bien, ¿qué momento ve usted en la doctrina husserliana de la constitución?

FINK: Husserl no se refiere en su concepto de constitución ni al hacer ni al mero percibir cosas independientes de la conciencia. La caracterización positiva del concepto de constitución sigue siendo, sin embargo, difícil. Cuando Husserl busca retrotraer su pensamiento

detrás de la diferencia entre el hacer y el mero percibir, este problema se mantiene en la vía del conocimiento, esto es, en la relación del sujeto con un ente que de entrada está ya dado como objeto. Pero la pregunta previa es si al ser del ente...

HEIDEGGER: ... pertenece necesariamente la objetividad,

FINK: ... o si esa objetividad se convierte recién en la filosofía moderna en una forma de contemplación universal con la que se cubre otra, más originaria.

HEIDEGGER: Para nosotros esta reflexión trae nuevamente como resultado el que no debemos interpretar a Heráclito desde el punto de vista de la filosofía posterior.

FINK: Todos los conceptos que aparecen en la discusión polémica acerca del realismo y el idealismo son insuficientes para caracterizar el manifestarse, el venir-a-la-luz del ente. Me parece más afortunado hablar de manifestarse *[Vorscheinen]* que de aparecer *[Aufscheinen]*, porque con el aparecer somos fácilmente proclives a pensar que el ente ya era antes y sólo posteriormente fue iluminado. La ἀλήθεια [verdad] sería entonces únicamente un extraer lo que ya es para sacarlo a la luz. Pero la luz como ἀλήθεια y fuego es productiva en un sentido que aún no conocemos. Lo único que sabemos es que la «productividad» del fuego no es ni un hacer ni un producir generativo ni un impotente iluminar.

HEIDEGGER: Podría uno decir: el venir-a-la-luz no es ni *creatio* ni *illuminatio* ni *Konstitution*...

FINK: ... ni el producir de la τέχνη, pues ésta es el producir una determinada figura sobre la base de un material del que se dispone, pero que no se fabrica,

HEIDEGGER: ... a diferencia de la *creatio,*

FINK: ... que produce vida. Tenemos, pues, que excluir todo un catálogo de modos de pensamiento comunes para no pensar de manera inadecuada el venir-a-la-luz. Pero semejante proceder sólo tiene el carácter de una *via negationis* que no nos acerca ni un paso a un entendimiento de lo que significa el manifestarse de τὰ πάντα u ὄντα en lo ἕν del fuego, del Sol o del λόγος.

HEIDEGGER: El venir-a-la-luz afecta la relación general,

FINK: ... la enigmática relación de ἕν con πάντα. Esta relación es enigmática porque lo ἕν no aparece dentro de τὰ πάντα. τὰ πάντα implica

todo ente, pero ¿qué clase de totalidad es ésta? Conocemos totalidades relativas, unilaterales como la de las especies y los géneros. Una totalidad genérica la pensamos, por ejemplo, en el concepto de *todos los seres vivos*. Pero τὰ πάντα no constituyen una totalidad relativa, sino la totalidad de todos los entes. No obstante, lo ἕν no cae bajo la totalidad de τὰ πάντα, sino que, al contrario, las πάντα están incluidas en lo ἕν, pero no —como dijo usted una vez en una clase— como «papas en un saco», sino en el modo de lo-que-es en el ser.

HEIDEGGER: Tenemos que preguntar de manera más precisa por τὰ πάντα y ὄντα. ¿Cómo debemos interpretar ὄντα? ¿Qué son las πάντα?

FINK: Podemos hacer el intento de especificar qué es todo lo que hay. Entes son no sólo la naturaleza y sus cosas. Podemos comenzar la enumeración con los elementos: mar, tierra, cielo.

HEIDEGGER: Entes son también los dioses.

FINK: Con ello ya nombra usted, sin embargo, un ente no fenoménico. Permanezcamos de momento en lo-que-es fenoménico. Después de los elementos podemos nombrar las cosas mezcladas a partir de ellos. Pero no hay sólo cosas naturales, sino también artificiales que no encontramos en la naturaleza y para las que no hay ningún modelo natural. El hombre es, en parte, productor *[hervorbringend]*. El hombre crea al hombre, dice Aristóteles. Esto quiere decir que toma parte en el poder creativo de la naturaleza. Además produce también objetos artificiales. Que el análisis aristotélico de la cosa producida en la τέχνη sea, con ayuda del esquema de las cuatro causas, una determinación suficiente del artefacto, es un problema abierto. Es cuestionable si las cosas artificiales tienen un carácter caprichoso o si son cosas necesarias. Alguna vez usted preguntó si había zapatos porque hay zapateros o porque los zapatos son necesarios. Al *Dasein* humano pertenece un ente tal que esté vinculado con el modo de ser del *Dasein:* eso son las cosas necesarias. Junto a éstas hay también cosas de lujo. A lo-que-es pertenecen también las ordenaciones políticas, como los Estados, las ciudades, las poblaciones, las normas jurídicas, pero también los ídolos y los ideales. Este vasto panorama menciona una multitud de entes. Sin embargo, no sabemos inmediatamente en qué coincide lo mencionado con el rasgo fundamental de ser ni qué es lo que, a pesar de ello, lo hace otra cosa. Pero el panorama más completo acerca

de todo lo que es no nos llevaría jamás a descubrir, con o junto a τὰ πάντα, lo ἕν, sino que para entender lo ἕν en su carácter singular a diferencia de τὰ πάντα, hace falta una τροπή de nuestro espíritu.

HEIDEGGER: Cuando hablamos de τὰ πάντα, ¿suponemos de entrada τὰ ὄντα, o existe entre ellos alguna diferencia?

FINK: Cuando se habla de τὰ πάντα, pensamos el ser-ente *[Seiendsein]* de manera no expresa. Si el ser-ente se menciona expresamente, si las τὰ πάντα son denominadas ὄντα, entonces esto puede significar que están en el límite de cuestionarlas como entes reales o solamente supuestos. Imágenes, por ejemplo, que son captadas por la εἰκασία [similitud/representación] también son entes, pero no son lo que representan. Dentro de las cosas existen grados del ser-ente. Existen las posibilidades de la apariencia de cosas que muestran otra cosa distinta de lo que son, sin que esta apariencia tenga que ser vista desde la ilusión subjetiva. Un fenómeno de apariencia como ése es, por ejemplo, el reflejo en el agua. Pero describir el modo-de-ser del reflejo no es fácil. Si las τὰ πάντα son denominadas ὄντα, esto puede obedecer, por una parte, a que se hayan identificado en su ser-reales, y, por otra, a que el ser-ente deba ser expresamente mencionado.

HEIDEGGER: Me parece que detrás se esconde todavía otra pregunta: ¿son las πάντα τὰ πάντα [son todas las cosas realmente todas las cosas] en la medida en que son ὄντα [cosas que son], o son las ὄντα ὄντα [las cosas que son realmente cosas que son], en la medida en que son τὰ πάντα [todas las cosas]?

FINK: Con ello se ha mencionado una pregunta decisiva en la que se muestran dos caminos del pensar filosófico. Si pensamos las ὄντα a partir de τὰ πάντα, nos movemos en una relación de mundo expresa, sin pensar, empero, en el mundo. Pero si entendemos τὰ πάντα desde las ὄντα, nos movemos en un entendimiento del ser y lo pensamos en relación con la totalidad. Con ello se abordan dos posibles propuestas de pensamiento.

HEIDEGGER: Usted tocó el problema del reflejo y de la apariencia que éste conlleva. Otro problema que hasta ahora no he logrado aclarar es para mí la percepción del ocaso del Sol y la revolución copernicana. La pregunta es si el ocaso del Sol es una idea necesaria o si es posible una manera de ver las cosas para la que el Sol no se ponga.

FINK: La percepción del ocaso del Sol es un derecho que tiene el

mundo vivido ingenuamente, para con la interpretación científica del mundo. A través de la educación y del conocimiento indirecto, el hombre puede llegar a no ver más lo que tiene frente a los ojos, por ejemplo, a no poder apreciar el ocaso del Sol como lo que se le ofrece inmediatamente a la vista, sino sólo en el modo en que lo ve la explicación científica *[wissenschaftlich]*.

HEIDEGGER: Tomando como base la interpretación científica *[szientifisch]* del mundo desaparece la verdad de la experiencia del mundo inmediata.

FINK: En el mundo anterior, por ejemplo hace 200 años, la vida estaba centrada aún en la cercanía. La información de la vida de entonces provenía del mundo cercano. Eso ha cambiado radicalmente hoy, en la edad de la transmisión de noticias a nivel mundial. Hans Freyer describe, en su libro *Teoría de la época actual,* el mundo tecnológico como un entorno de sucedáneos. Para él, el conocimiento científico del entorno es un sucedáneo. Considero esta descripción como un aspecto impropio, porque, entretanto, las cosas tecnológicas se han vuelto una fuente de vivencias para el hombre. Hoy el hombre existe en la omnipresencia de la totalidad de noticias del globo terráqueo. El mundo, hoy, ya no está dividido en zonas cercanas, lejanas y aún más lejanas, sino que el mundo, antes articulado de esa manera, hoy está sobrecubierto por la tecnología que, gracias a su elaborado sistema de noticias, permite vivir en la omnipresencia de todas las informaciones.

HEIDEGGER: Es difícil comprender cómo el mundo, articulado en zonas cercanas y lejanas, es sobrecubierto por el entorno tecnológico. Para mí hay aquí una ruptura.

FINK: El hombre moderno vive, hasta cierto punto, de manera esquizofrénica.

HEIDEGGER: Si por lo menos supiéramos qué significa esta esquizofrenia. Lo que acabamos de decir basta, sin embargo, para ver que no hablamos aquí acerca de cosas caducas. Nuestro problema es la relación entre ἕν y πάντα. ¿Desde dónde experimentamos esta relación, desde las πάντα o desde lo ἕν o desde acá y allá en sentido hegeliano? ¿Cómo contestaría usted esta pregunta en relación con Heráclito?

FINK: La propuesta de comenzar la interpretación de Heráclito con el rayo debía llamar la atención sobre el hecho de que existe la experiencia fundamental de la irrupción del todo. En el modo de vida

cotidiano esta experiencia está oculta y no estamos interesados en ella. En el desarrollo de la vida cotidiana no nos comportamos expresamente en relación con el todo, ni siquiera cuando nos internamos, descubriéndolos, en lejanos sistemas de la vía láctea. Pero el hombre tiene la posibilidad de hacer que esa relación no expresa con el todo, que como tal ha existido siempre, se vuelva expresa. Él existe, de manera esencial, como una relación con el ser, con el todo, que, sin embargo, se encuentra las más de las veces estancada. En el trato con el pensador Heráclito puede uno quizá llegar a una experiencia tal, en la que el todo, frente al que nos comportamos siempre de manera no expresa, relampaguee súbitamente.

HEIDEGGER: Con ello dirigimos nuestra mirada inquisitiva a la relación entre lo ἕν y sus muchas formas, así como a sus relaciones internas con τὰ πάντα. Una dificultad para mí es siempre que en el texto de Heráclito se dice muy poco sobre τὰ πάντα. Estamos obligados a completar todo aquello que no averiguamos de Heráclito sobre τὰ πάντα, con lo que sabemos del mundo griego y, eventualmente, a hacérnoslo decir por boca de los poetas.

FINK: Decía que todavía no teníamos la posibilidad de indicar qué es el venir-a-la-luz de τὰ πάντα en el fuego siempre viviente. Para adentrarnos más en este problema, tomemos ahora el fragmento 76, que parece ser uno de los fragmentos menos seguros. De él existen varias versiones en las que se piensa una vuelta (τροπή). El texto griego que nos transmite Máximo de Tiro reza: ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος [M: Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua]. Lo sorprendente en el fragmento es que la vuelta de tierra a fuego esté expresada con la fórmula: vivir la muerte de otra cosa. Lo que desconcierta no es tanto que se hable de un aparecer y surgir, sino que se hable de que el fuego vive la muerte de la tierra, el aire la muerte del fuego, el agua la muerte del aire y la tierra la muerte del agua. Lo más importante me parece que es aquí el hecho de que la destrucción de lo anterior es el surgir y crecer de lo que sigue. En la medida en que lo que sigue vive la muerte de lo anterior, aparece. La ruina de lo anterior parece ser la vía por la que surge lo nuevo y distinto. No se trata, sin embargo, de una superioridad de la destrucción frente a lo que surge. Esto es

importante para que, cuando más tarde reflexionemos con mayor detenimiento sobre la fórmula «vivir la muerte de otra cosa», no podamos decir que se trata de un razonamiento circular: la vida pasa a la muerte, pero la muerte no pasa a la vida. En el fragmento 76 se dice que la muerte de lo anterior es la vida de lo siguiente. Una enmienda que Tocco (*Studi Ital.* IV 5) ha hecho en el texto transmitido por Máximo y que hace ambigua la relación reza: «fuego vive la muerte del aire y aire vive la muerte del fuego. Agua vive la muerte de la tierra, tierra vive la muerte del agua». Aquí se proponen las relaciones fuego-aire y agua-tierra como alternancias. En la nota de [la edición de] Diels-Kranz leemos que ἀήρ [aire] probablemente se ha colado en el texto, siendo de origen estoico. De ahí que se haya propuesto otra variante: «fuego vive la muerte del agua, agua vive la muerte del fuego o la muerte de la tierra, tierra vive la muerte del agua». No tenemos fenómenos conocidos de un revés de los elementos. Cuando se habla de mar y tierra, se trata de los elementos en grande, de las regiones del mundo. Pero cuando se habla del agua, no queda claro si con *agua* se refiere también al mar. En el fragmento 76 se alude eventualmente a un curso circular de fuego, aire, agua y tierra. Las vueltas que se mencionan aquí no son claramente comprensibles. Veamos también, en este contexto, el fragmento 36: ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή [E: para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma]. La vuelta es designada aquí con la dura y oscura palabra de γένεσις. Los orígenes y duros reveses de almas en agua, de agua en tierra, de tierra en agua, de agua en alma, no permiten la idea de que sea la misma sustancia originaria la que está detrás de las transformaciones. Se habla de γενέσθαι [convertirse] y γίνεται [nace] y de la dura palabra ἐκ [de]. Tenemos que preguntarnos si el ἐκ debe entenderse en el sentido del origen de algo, es decir, como «desde donde», o más bien en el sentido del ἐξ οὗ aristotélico, es decir, como aquello que subyace y se transforma mediante una μεταβολή. Pero en principio nos sorprende notablemente que en el fragmento 36 ni siquiera se aluda claramente a los cuatro elementos, sino que se hable de las ψυχαί [almas]. ¿Qué cosa pueden ser las ψυχαί? ¿Qué se piensa con ellas? ¿Abandonamos el camino aparente de una alternancia de elementos

al aparecer ahora en el origen y transición el título ψυχή [alma]? Yo soy de la opinión de que con ψυχαί no se alude en principio a las almas en el sentido de las almas humanas. Con ellas no entra un elemento dotado de conciencia en el juego de los elementos. De ello nos podemos asegurar quizá echando una mirada al fragmento 77: ψυχῇσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι [M: para las almas es placer o muerte volverse húmedas]. La segunda parte reza: ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον [M: nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte]. Si se dice que nosotros vivimos la muerte de las almas y las almas nuestra muerte, es decir, si las almas están en una relación con nosotros de vivir ellas nuestra muerte y viceversa, entonces no se dejan identificar inmediatamente con los hombres. De entrada, sin embargo, no tenemos ningún motivo para querer determinar las ψυχαί. Por lo pronto sólo podemos decir que con ellas aparece un nuevo motivo de pensamiento en la vuelta del fuego.

HEIDEGGER: La dificultad es que no se sabe a dónde pertenece la cuestión aquí mencionada, dónde tiene, para Heráclito, su lugar.

FINK: He echado mano del fragmento, porque también en él aparece la fórmula «vivir la muerte de algo», aun cuando no sepamos todavía quién o qué vive la muerte como ψυχαί. Esta curiosa fórmula que nos parece tan extraña tiene que ser pensada por nosotros expresamente si queremos mantener alejadas las ideas burdas de la conversión química, la ἀλλοίωσις, y de la emanación de las vueltas del fuego. Pasamos ahora a una primera reflexión del fragmento 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. Diels traduce: «Inmortales: mortales, mortales: inmortales, pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos, la muerte de éstos». Heráclito habla aquí en forma breve y lacónica. Aquí tenemos la fórmula «vivir la muerte de otra cosa» de manera especial. Diels-Kranz separan cada una de las colocaciones verbales «inmortales mortales» y «mortales inmortales» mediante dos puntos. Uno podría pensar, en principio, que una vez se trata de una determinación de θνητοί [mortales], otra vez de una determinación de ἀθάνατοι [inmortales]. En el primer caso, ἀθάνατοι sería el sujeto y θνητοί el predicado; en el segundo caso, θνητοί el sujeto y ἀθάνατοι el predicado. ¿Significa que hay mortales inmortales e inmortales morta-

les? ¿Acaso no se contradice la colocación verbal en sí? ¿O se piensa aquí una relación de los inmortales con los mortales que se fija a través de su yuxtaposición?

HEIDEGGER: Es curioso que los θνητοί estén entre los ἀθάνατοι.

FINK: ¿Considera usted ἀθάνατοι como sujeto de la oración? Uno podría preguntar qué clase de diferenciación es la que está pensada en ἀθάνατοι y θνητοί. Una respuesta sencilla sería que el ἀθανατίζειν [ser inmortal] es la negación de la θάνατος.

HEIDEGGER: ¿Cómo debe determinarse θάνατος [muerte] en la perspectiva de lo que hemos visto hasta ahora?

FINK: Aún no podemos dar una determinación como ésa, porque hasta ahora nos hemos movido en el ámbito de τὰ πάντα en relación con el πῦρ ἀείζωον [fuego siempre viviente]. Quizá podría uno, a partir del ἀείζωον, dirigir la atención a la muerte si, frente a la experiencia de que todo lo vivo es finito, lo piensa uno como lo siempre vivo. Pero es difícil pensar lo ἀείζωον.

HEIDEGGER: ¿No vemos a partir del fragmento 76 que θάνατος es distinto frente a la γένεσις?

FINK: Allí se habla de que a través de la muerte de uno, otro surge.

HEIDEGGER: ¿Significa θάνατος la φθορά [destrucción]?

FINK: Esta equiparación me parece cuestionable. Vida y muerte no las refiere uno normalmente al fuego, el aire, el agua y la tierra, por lo menos no en tanto no entienda uno el fuego en el sentido de Heráclito. Visto desde lo fenoménico, hablamos de vida y muerte únicamente en el ámbito de lo vivo. En relación con el ámbito de lo inanimado sólo podemos hablar de vida y muerte en sentido figurado. Pero quedémonos por lo pronto en el fragmento 62, en el que se habla de ἀθάνατοι [inmortales] y θνητοί [mortales]. Podemos decir: los inmortales son los dioses; los mortales, los hombres. Los dioses no están libres de la muerte en el sentido de una alfa privativa [ἀ-θάνατοι]: no dejan de estar afectados por el destino de la muerte, sino que, en cierto modo por reflexión hacia la muerte de la que están libres, están vueltos hacia la muerte de los mortales. Como co-espectadores están en una relación con la muerte que nuestro lenguaje aún no puede concebir. Su reflexión hacia la muerte no tiene sólo el carácter del apartamiento. Como ἀ-θάνατοι tienen con los mortales una relación que

aparece en la forma de que la vida de los inmortales es la muerte de los mortales. Estamos acostumbrados a entender la vida y la muerte como una áspera contraposición cuya dureza no puede ser superada. La contraposición entre vida y muerte no es la misma que la que hay entre lo cálido y lo frío o lo joven y lo viejo. En las oposiciones conocidas existen vías de transición; por ejemplo, las transiciones del estar cálido al estar frío, del ser joven al ser viejo. Sin embargo, visto estrictamente, no existe ninguna transición del estar cálido al estar frío, sino que aquello que al principio tenía participación en lo cálido adquiere una participación en lo frío. De la misma manera el ser joven, estrictamente hablando, no pasa al ser viejo, sino que aquello que primero es joven, luego es viejo, envejece. Algunas de esas transiciones son reversibles, de manera que pueden volver sobre sí mismas; otras, en cambio, tienen un solo sentido y son irreversibles. Así, por ejemplo, la oposición de cálido-frío es reversible. Lo que en principio tiene parte en el ser cálido y luego pasa al ser frío puede volver a ser cálido. En cambio, lo que es primero joven y luego viejo no puede volver a ser joven. En el fragmento 67, en el que dice: dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, Heráclito menciona diferentes contraposiciones que tienen todas, sin embargo, un carácter fundamentalmente distinto que la oposición entre vida y muerte. ¿Es la contraposición entre vida y muerte de alguna manera todavía mensurable y comparable con las contraposiciones que conocemos? La caída de lo vivo en el estado de la muerte es, en lo fenoménico, irrevocable y definitiva. Es cierto que en el mito y en la religión se mantiene la esperanza de que nos aguarde, después de la muerte, una nueva vida, para la cual la muerte no es más que una puerta de paso. Esta vida posmortal no es una vida de la misma naturaleza que la premortal, la de aquí. Pero es cuestionable si hablar de *antes* y *después* tenga realmente todavía un sentido aquí. Evidentemente se expresa en ello únicamente la perspectiva de aquellos que están en vida y que llenan la tierra-de-nadie de la muerte con ideas de una vida que esperan. En el caso de las oposiciones comunes que no nos son ajenas y que pasan de una a otra, encontramos la desaparición de uno en favor del otro y, por ejemplo, el surgir de lo cálido a partir de lo frío, y de lo frío a partir de lo cálido. Pero ¿encontramos también en lo fenoménico un surgir de lo vivo a partir de lo muerto? Evidentemente no.

El surgir de lo vivo es un nacer a partir de la unión de los dos sexos. A partir de una especial intensidad del estar vivo surge la nueva vida. Con ello no tenemos por qué compartir la opinión de Aristóteles de que la nueva vida está ya preformada como embrión en los padres y el nacer no es, entonces, nada más que la ἀλλοίωσις de una manera de existencia todavía embrionaria en una desarrollada. Pero ¿podemos imaginarnos de qué manera están la vida y la muerte entrecruzadas, sin estarlo, desde luego, de una manera en la que la vida pase a la muerte, sino que ese pasar sea pensado como «vivir la muerte de otra cosa»? Eso no significa venir de la muerte a la vida. Comencemos con la forma gramatical. Estamos acostumbrados a decir: «vivir la vida», «morir la muerte». Eso no implica una manera de expresión pleonástica, porque podemos decir: «cada quien muere su muerte» o «muere una ajena»; o bien, cada quien vive su vida alejándose de la alienación que todos sufrimos por las costumbres, las instituciones y la situación social. En esas formulaciones nos es familiar el uso de verbos intransitivos con un acusativo interno.

HEIDEGGER: Para aclarar el acusativo interno que usted menciona podríamos recordar la frase especulativa de Hegel. Hegel pone el ejemplo: Dios es el ser. A primera vista parece ser una oración enunciativa en la que dios es el sujeto y el ser, el predicado. Pero si esta oración se entiende como especulativa, entonces la diferencia entre el sujeto y el predicado queda superada *[aufgehoben]* en la medida en que el sujeto se convierte en el predicado. Dios desaparece en el ser, el ser es lo que dios es. En la frase especulativa «Dios es el ser» el «es» tiene carácter transitivo: *ipsum esse est deus.* Esta relación de la frase especulativa sólo es, sin embargo, una analogía lejana y atrevida del problema que nos ocupa ahora.

FINK: «Dios es el ser», pensado especulativamente, es sólo una cierta analogía de la fórmula: «vivir la vida», pero no de aquella otra: «vivir la muerte de otra cosa». Aquí *vivir* no se refiere a la vida, sino a algo que parece ser lo contrario.

HEIDEGGER: La pregunta, sin embargo, es qué significa aquí *muerte.* No sabemos qué oposición es pensada aquí entre vida y muerte.

FINK: Eso depende de la concepción que se tenga de la muerte como proceso del morir, es decir, el volverse-muerto, o la muerte concluida. Esta diferenciación hace el problema aún más difícil.

HEIDEGGER: Lo asombroso es que este asunto que nos parece tan ajeno parece haber sido dicho con ligereza por Heráclito.

FINK: Lo que Heráclito dice aquí sobre la vida y la muerte es realmente lo más extraño. Si imaginamos las circunstancias de manera simétrica, entonces podemos decir no solamente que los inmortales viven la muerte del mortal, sino que podemos preguntar si existe un *morir algo* transitivo. El entrecruzamiento de vida y muerte tiene su lugar sólo sobre el subsuelo siempre igual de la vida. Eso excluye un morir verbal.

HEIDEGGER: Si [el participio perfecto] τεθνεῶτες se entiende con valor de presente, entonces Heráclito diría: ellos mueren la vida de aquéllos.

FINK: Visto así, la cuestión que tenemos que pensar se hace más complicada. No se trataría entonces solamente de un «vivir la muerte de otra cosa», sino también del movimiento contrario: el morir transitivo. ζῶντες significa: vivir la muerte de los otros, mientras τεθνεῶτες quiere decir el estar muerto. Cuando pasamos de la vida y la muerte al estar vivo y estar muerto, tenemos que preguntar qué es lo que en realidad se quiere decir con *ser* [o *estar*] en la expresión «estar muerto». ¿Se trata de una modalidad de ser el estar [o ser] muerto? En [el participio] ζῶντες se alude a un hacer: vivir la muerte de aquéllos. Esto corresponde a la fórmula del fragmento 76: el fuego vive la muerte de la tierra.

HEIDEGGER: Para aclarar el [participio] τεθνεῶτες como forma activa podemos pensar en el giro de Rilke: *den Tod leisten* [«prestar el servicio de la muerte»]. Pero la pregunta es si τεθνεῶτες es un morir activo y con valor de presente o significa un estar muerto con valor de perfecto (estar concluido).

FINK: El morir en presente es la fase final del vivir. Se puede preguntar quién o qué vive y muere. En la colocación verbal ἀθάνατοι θνητοί [inmortales mortales] no está decidido si ἀθάνατοι es un predicado de θνητοί o, viceversa, si θνητοί es predicado de ἀθάνατοι. En principio los inmortales y los mortales son confrontados y mancomunados,

HEIDEGGER: ... y a continuación sigue la explicación.

FINK: La colocación verbal ἀθάνατοι θνητοί no es una enumeración, porque en tal caso no sería posible la formulación inversa. Vemos

que los inmortales y los mortales están en una relación. El concepto de dioses no está, en principio, afectado por la muerte y, sin embargo, barruntamos una referencia a ella. Luego se dice: viviendo ellos la muerte de aquéllos. Diels traduce: «pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos». ¿A qué se refiere esta parte de la oración? ¿Cuál es el sujeto de ζῶντες [los que viven/viviendo]: los inmortales o los mortales? Y, ¿cuál es el sujeto de τεθνεῶτες [los que mueren/muriendo]? Los dioses viven la muerte de los hombres. Son espectadores y testigos que reciben, como ofrenda, la muerte de los hombres.

HEIDEGGER: Y los hombres mueren la vida de los dioses.

FINK: Añadamos también el fragmento 88: ταὐτό τ'ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα [M: una misma cosa es en nosotros lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar son aquéllos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos]. Cuando Heráclito dice ταὐτό τ'ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός [una misma cosa es en nosotros lo viviente y lo muerto], ¿se refiere a lo viviente y lo muerto o al ser-muerto *[Totsein]*...

HEIDEGGER: ... o al poder-ser-muerto *[Totseinkönnen]*?

FINK: Al poner en paralelo lo viviente y lo muerto con lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo, no se alude a ningún «poder» *[Können]*. La relación de estas tres oposiciones entre sí podría uno caracterizarla de la siguiente manera: vida es el tiempo de vida total que un hombre tiene y que termina con la muerte. La vigilia y el sueño son, como estados alternantes, la forma que más cambia en el curso de la vida humana. Ser-joven y ser-viejo constituyen el comienzo y el fin de la vida humana. La relación entre vigilia y sueño y entre juventud y vejez son en cierto modo paralelismos respecto de la relación entre la vida y la muerte. A través de ellos la relación entre la vida y la muerte se hace aún más complicada,

HEIDEGGER: ... porque el modo de las tres diferencias es completamente distinto.

FINK: Una y la misma cosa es lo vivo y lo muerto; lo mismo es velar y dormir; lo mismo es lo viejo y lo joven. Heráclito predica la identidad de lo que parece ser diverso. ¿Cómo hay que entender aquí el ταὐτό?

HEIDEGGER: Podemos entenderlo como perteneciente al mismo contexto.

FINK: Es cierto que lo vivo y lo muerto, el velar y el dormir, lo joven y lo viejo se corresponden, en cada caso, uno a otro. Pero, por ejemplo, ¿cómo se corresponde lo vivo con lo muerto en un sí-mismo *[in einem Selben]*?

HEIDEGGER: En relación con un sí-mismo.

FINK: Si ser-vivo y ser-muerto son lo mismo, entonces constituyen una *mismidad [Selbigkeit]* que se oculta. La diferencia entre la vida y la muerte queda especialmente clara cuando se propone como análoga a esas dos otras circunstancias. Dormir y velar, así como ser-joven y ser-viejo, son diferencias que nos son conocidas y que están referidas al curso del tiempo de nuestra vida. Velar y dormir son estados alternativos en el curso del tiempo; ser-joven y ser-viejo son dos fases distintas en el curso del tiempo de nuestra vida. En cambio, la vida y la muerte son una relación de todo el tiempo de vida con algo que lo abriga, pero que no aparece en él. ¿Es el apotegma del pensador Heráclito una cachetada en el rostro de la opinión común que insiste en la diferencia entre la vida y la muerte, así como en la diferencia entre velar y dormir, ser-joven y ser-viejo? ¿Se trata de la embestida de su pensamiento contra la tendencia a organizar el mundo en diferencias, en vista de una mismidad que no significa que los fenómenos pierdan sus diferencias, pero sí que en relación con lo ἕν son un ταὐτό? Heráclito dice que vivir-morir, velar-dormir y ser-joven-ser-viejo son lo mismo. Pero no dice, como interpreta la traducción de Diels-Kranz [y la de Mondolfo]: «lo mismo que vive en nosotros». El pronombre ἡμῖν [nosotros] es una conjetura de Diels en relación con el verbo ἔνι [= ἔνεστι, está en]. Es justamente cuestionable si el lugar de la mismidad de la gran oposición entre vida y muerte somos nosotros, o si no más bien el lugar de la mismidad hay que buscarlo en lo ἕν, con respecto al cual se relacionan los hombres y en ese sentido se igualan a lo ἕν. Por supuesto que se trata, en principio, de una afirmación dictatorial el que lo vivo y lo muerto, la vigilia y el sueño, lo joven y lo viejo sean lo mismo. Pero no se dice que los tres pares de oposiciones sean lo mismo, sino que Heráclito menciona tres oposiciones que están en cierta correspondencia y piensa, en cada caso, en vista de cada una, lo ταὐτό. La base común para la tercia de oposiciones

la constituye el tiempo de vida. El tiempo de toda la vida está delimitado por la muerte. Dentro de la vida, el sueño es análogo del ser-muerto, el ser-viejo tiene cierta relación con la muerte, y la vigilia y el ser-joven están emparentados sobre todo con el ser-vivo. Pero en el fragmento 88 no se habla de vida y muerte, sino de lo vivo y lo muerto. Pero ¿cómo debe entenderse la expresión *lo vivo* y *lo muerto*? Cuando hablamos de lo justo [τὸ δίκαιον] y lo bello [τὸ καλόν], ¿se trata de lo que es justo o del ser-justo, de lo que es bello o del ser-bello?

HEIDEGGER: Su ensayo de interpretación tiende, pues, a entender las tres diferencias no como tres casos dentro de un mismo género, sino de ordenarlas en vista del fenómeno del tiempo...

FINK: ... y, de esa manera, crear una relación analógica. No se trata aquí de diferencias fijas. Con todo, se trata de diferencias que constituyen un ser-diverso. Ser-vivo y ser-muerto no tienen una relación de grado entre sí, porque el ser-muerto no se puede ir graduando. En cambio, estamos acostumbrados a graduar el ser-vivo y a distinguir entre formas indolentes y elevadas de llevar a cabo la vida. La vigilia y el sueño, en cambio, se convierten una en otro de manera casi imperceptible. Vida y muerte no constituyen una oposición como bello y feo ni tampoco una diferencia de gradualidad. La naturaleza de su ser-distinto es el problema. Tan pronto como intentamos interpretarlo desde un dialéctico pasar-de-uno-a-otro *[Ineinandergehen]* demasiado común, desaparece la necesidad de cuestionar el texto. Si partimos del hecho de que toda analogía es una identidad en la diversidad, entonces podemos decir que el sueño y la vigilia, así como el ser-viejo y el ser-joven, se comportan, en cierto modo, como el ser-muerto respecto del ser-vivo. Quizá sea, sin embargo, un lenguaje metafórico demasiado lleno de esperanza, cuando llamamos al sueño hermano de la muerte y cuando se le da valor de fenómeno intermedio. También para la pregunta por el sentido de la fórmula «vivir la muerte de algo» lo que desconcierta es la tensión conjunta de vida y sueño en el uso transitivo de *vivir*. Es una cuestión de interpretación si también podemos emplear el contramodelo, de modo que podamos decir no solamente: «vivir la muerte», sino también «morir la vida». No hemos llegado a ningún resultado y quizá no lleguemos en absoluto a ningún resultado definitivo. Pero en la extrañeza y oscuridad de la fórmula «vivir la muerte de algo» se ha modificado la exégesis

demasiado común de la τροπή. Podemos pensar la relación del fuego con la tierra, con el aire y con el agua quizá más bien en la relación entre vida y muerte, de manera que bajo la perspectiva de la difícil y tensa relación entre vida y muerte podamos llegar a una cierta clave antropológica para la relación fundamental, no antropológica, entre ἕν y πάντα.

IX. Inmortal: mortal (fragmento 62). ἓν τὸ σοφόν (fragmentos aludidos: 32, 90)

FINK: El profesor Heidegger no puede venir hoy porque se lo impide un viaje importante. Pero nos pide continuar la exégesis del texto para que avancemos un poco en nuestra interpretación de los fragmentos. Con base en el protocolo, se informará sobre el curso de esta sesión de nuestro seminario para después pronunciarse sobre él. Refresquémonos el curso de pensamiento o, mejor, el tenor de las preguntas que hemos dejado abiertas y que nos ha llevado a través de la última sesión. Hemos partido del problema de las transformaciones del fuego con la pregunta de si con ello se quiere decir la variación de una materia originaria o si, en cambio, se apunta a la relación entre ἕν y πάντα. Finalmente llegamos en el fragmento 76 a la oscura fórmula, difícilmente comprensible, de que algo vive la muerte de otro. Esta fórmula se utiliza luego en el fragmento 62 como nota distintiva de la relación de los inmortales con los mortales o de los mortales con los inmortales. ¿Se trata aquí únicamente de otro ámbito para la aplicación de la problemática fórmula «vivir la muerte de algo»? ¿Está pensada también aquí la fórmula en la amplitud fundamental con la que la conocimos en el fragmento 76 en relación con los elementos fuego, aire, agua y tierra? ¿Se trata aquí de relaciones cósmicas o de relaciones cosmológicas mutuas, en la medida en que aquí la fórmula está aplicada a seres que están abiertos al todo de manera especial, esto es, a dioses y hombres? ¿Está aquí aplicada a seres vivos cosmológicos? Esto sucede quizá porque la relación de los inmortales con los mortales es un *analogon* de la relación de lo ἕν en la figura del rayo, del Sol y del fuego con las πάντα. La relación fundamental entre ἕν y πάντα,

que nos desconcierta una y otra vez, ¿se hará un poco más decible *[säglich]* si se la ve más bien como un reflejo? ¿No se torna más decible la relación entre ἕν y πάντα si se dice acerca de la relación entre dioses y hombres, que comprenden el ser? Con ello queda, en principio, señalado el camino de nuestro planteamiento del problema. Intentemos ahora aclarar la estructura del fragmento 62, pues no podemos decir que su estructura haya ganado ya en claridad ni certeza. El fragmento reza: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. Podemos traducir: «inmortales: mortales, mortales: inmortales». Con ello, la traducción de Diels pone en relación a los inmortales con los mortales y a los mortales en relación con los inmortales. Inmediatamente después esta relación se explicita mediante la fórmula oscura y problemática que Diels traduce como sigue: «pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos la muerte de éstos». Esta traducción me parece demasiado libre. Pues realmente dice: ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες: «viviendo la muerte de aquéllos y muriendo la vida de éstos». Si interpretamos, en sentido acostumbrado, ἀθάνατοι [inmortales] como dioses y θνητοί [mortales] como hombres, se trata entonces de un paso interpretativo que no podemos afirmar con absoluta seguridad. Es cierto que para el mito griego los inmortales son los dioses, pero también existen seres intermedios, héroes, que nacen como mortales, semidioses que se convierten en inmortales. El círculo de inmortales y mortales, ¿nos es familiar con seguridad y certidumbre? El problema es qué es lo que se indica con ἀθάνατοι y θνητοί. Pero, para empezar, tomemos la explicación mitológica y entendamos a los inmortales como los dioses y a los mortales como los hombres. También los dioses son caracterizados en el fragmento 62 a partir de la muerte. Los inmortales, si bien están sustraídos de la muerte y no entregados a ella, están abiertos a la muerte. Como inmortales, se tienen que saber a sí mismos como aquellos que obtienen su comprensión propia en la negación del ser mortal. Se saben como seres abiertos a la muerte, pero no afectados por ella, como los que miran la muerte de los hombres y, a la vista de esos hombres efímeros que desaparecen sin más, aseguran la conciencia de su propio carácter imperecedero. Los mortales son los hombres que saben que están entregados a la muerte únicamente a la vista de

los dioses, arrebatados a ella y siempre-entes *[immerseiend]*. θνητοί no es un modo objetivo de llamar a los hombres, dictado desde una instancia sobrehumana, sino que indica más bien la autocomprensión de los hombres al entender su estar-entregados-a-la-muerte, en la medida en que se saben *morituri* [que van a morir]. Los hombres se saben efímeros al alzar la vista y ver a los dioses sempiternos y libres de la muerte. Con los inmortales y los mortales queda expresa la más grande lejanía intramundana entre los seres intramundanos, el arco tendido entre dioses y hombres, que, con todo, están relacionados unos con otros en su entendimiento de sí y del ser. Los mortales conocen su propio ser, efímero, al alzar la vista y ver el sempiterno ser de los dioses, y los dioses adquieren su ser-siempre en el contraste y en la confrontación con los hombres que desaparecen constantemente en el tiempo. La diferencia entre inmortales y mortales es caracterizada a partir de la muerte. Pero esta diferencia no es tal como la que hay entre la vida y la muerte misma. Pues los inmortales y los mortales viven y se comportan viviendo respecto de sí mismos, en su propia autocomprensión respecto del ser de los otros. La relación de los dioses con los hombres no debe equipararse con la relación de los vivos con los muertos, y, sin embargo, el arco de tensión entre ἀθάνατοι-θνητοί y θνητοὶ-ἀθάνατοι está pensado a partir de la relación con la vida y la muerte. La diferencia más dilatada entre dioses y hombres, inmortales y mortales se entrecruza y se tensa en conjunción con su extremo contrario —quizá en una analogía con la relación de ἕν con πάντα. La pregunta que nos guía es si al incorporar la relación de los inmortales con los mortales, se ha encontrado más que meramente una clave antropológica para mostrar cómo el fuego, el Sol y el rayo se comportan, a manera de figuras particulares del ἕν, frente a las πάντα. ἕν y τὰ πάντα no existen de manera yuxtapuesta, no están en un mismo plano ni en un plano comparativo de naturaleza común, sino que son únicos en su relación. Su relación no puede mostrarse con ninguna relación conocida. Lo ἕν no está dentro de las πάντα, no se le puede pensar por el hecho de que pensemos rigurosamente τὰ πάντα e incluyamos en este concepto esencial todo lo que existe en general. Incluso si pensamos τὰ πάντα como concepto esencial, lo ἕν no queda comprendido. Permanece separado de τὰ πάντα, pero no en las formas que nos son conocidas del estar separado por límites espaciales

o temporales, ni por la pertenencia a otra especie o género. Ninguna de las formas comunes del estar separado es aplicable a la relación fundamental entre ἕν y πάντα. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos decir que —además de la separación excepcional de ἕν y τὰ πάντα y, por otra parte, también la pertenencia mutua excepcional de ἕν y τὰ πάντα— se debe tener en consideración también el entrecruzamiento de lo más separado. En su entrecruzamiento, ἕν y τὰ πάντα están en una tensión conjunta. Hasta ahora nos hemos encontrado con diversas metáforas; por ejemplo: así como en la noche mediante un relámpago las cosas que se encuentran en su resplandor vienen a la luz y se muestran en su contorno, así también, en un sentido más prístino, viene la totalidad de las cosas a la luz, en el resplandor de lo ἕν que irrumpe pensado como rayo. O bien: así como en la luz del Sol las cosas que están en la luz solar aparecen en su impronta, de la misma manera la totalidad de las cosas intramundanas vienen a la luz en lo ἕν pensado como luz solar. Así como aquí las cosas no aparecen junto al resplandor del Sol, sino que la luz solar abarca las cosas y está separada y al mismo tiempo unida a ellas en la forma de la luz que las incluye, de la misma manera la totalidad múltiple de τὰ πάντα no está junto a la luz del resplandor, sino que la luz del resplandor abarca la totalidad de las πάντα y está *separada* de ellas y *unida* a ellas en una forma difícil de comprender que sólo podemos aclararnos más de cerca mediante la metáfora de la luz que todo abarca. Ahora bien, ¿están también los inmortales y los mortales referidos unos a otros como ἕν y τὰ πάντα en su mayor separación? Estamos entendiendo aquí por inmortales a aquellos que conocen lo sempiterno de sí mismos sólo sobre el telón de fondo de los hombres temporales y efímeros; y por mortales, a los hombres que sólo conocen su ser-efímero porque tienen una relación con los inmortales que son siempre y conocen su sempiternidad. Podemos leer el ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι de muchas maneras, como lo hace Diels, o también de la siguiente forma: inmortales Mortales, mortales Inmortales. Esta dura construcción sintáctica parecería contradecirse en sí misma. Pero con un concepto paradójico de inmortales Mortales y mortales Inmortales no llega uno muy lejos. Los dioses viven la muerte de los hombres mortales, ¿significa eso que la vida de los dioses es el matar a los hombres? Y, por otra parte, ¿mueren los hombres la vida de los dioses? Esta lectura

tampoco nos permite un sentido recto. Por ello me gustaría más bien creer que se nos ofrece la siguiente interpretación: los dioses viven comparándose con los hombres mortales que experimentan la muerte. Ellos viven la muerte de los mortales contraponiéndose en su comprensión de sí mismos y de su ser, a la efemeridad de los hombres y su manera demasiado finita de comprender lo que es. El asunto se hace más difícil cuando nos preguntamos cómo debemos traducir τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. ¿Podemos poner τεθνεῶτες [muriendo] de manera paralela con ζῶντες [viviendo]? La pregunta es, sin embargo, si aquí el participio perfecto tiene un sentido perfectivo o debe traducirse como una forma participial con valor de presente, como ἀποθνῄσκοντες. Esta pregunta sólo puede ser resuelta por el filólogo. La vida de los inmortales es la muerte de los mortales, los dioses viven la muerte de los mortales y los mortales mueren la vida de los dioses o están muertos en relación con la vida de los dioses. Nosotros utilizamos también las colocaciones verbales: morir una muerte, vivir una vida. En el fragmento 62, sin embargo, dice: vivir la muerte de otros, morir la vida de otros. Si queremos dejar claro qué significa que los dioses vivan la muerte de los hombres, entonces podemos rechazar en principio la forma burda según la cual los dioses son seres antropófagos. Ellos no viven la muerte de los hombres en el sentido de que los devoren, pues no sólo no tienen necesidad de la alimentación de los hombres, sino tampoco de las ofrendas humanas ni de sus plegarias. ¿Qué significa entonces la fórmula: los dioses viven la muerte de los hombres? Yo sólo puedo asociar un sentido con esta frase, diciendo: los dioses se entienden a sí mismos en su propio ser sempiterno en relación expresa con los hombres mortales. El ser inmutable de los dioses significa, a la vista de los hombres que caducan constantemente en el tiempo, un perdurar. De esta manera viven los dioses la muerte de los hombres. Y de la misma manera sólo puedo asociar un sentido con la frase de que los hombres mueren la vida de los dioses o de que están muertos en relación con la vida de los dioses: a saber, que los hombres, en su autocomprensión, se comportan siempre como los más efímeros en relación con lo perdurable que nos parece ser la vida de los dioses. Los hombres mueren como efímeros no solamente en la medida en que están en contacto con lo efímero; no son sólo los seres más caducos en el reino de lo que decae, sino que, al mismo

tiempo, están abiertos para entender lo imperecedero de los dioses. A la relación de los hombres consigo mismos y con todo lo que los rodea pertenece también una relación fundamental con lo inmarcesible. Entendemos, pues, lo de «vivir la muerte de los hombres» y «morir la vida de los dioses» como una relación de entrecruzamiento mutua de la comprensión que tienen los dioses y los hombres de sí mismos y del ser. Los dioses viven la muerte de los hombres en la medida en que sólo pueden comprenderse a sí mismos como inmortales en su sempiternidad frente al telón de fondo de lo efímero. Ellos son perdurables sólo si, al mismo tiempo, están referidos a la esfera del cambio en el tiempo. Según el fragmento 62, los dioses y los hombres se comportan justamente de modo distinto que como lo hacen en el poema de Hölderlin «Canto del destino de Hiperión»:

¡Andáis allá arriba, en la luz,
pisando suavemente, genios dichosos!
Resplandecientes auras divinas
os rozan, con ligereza,
como los dedos de la artista
las cuerdas sagradas.
Libres de destino, como el niño lactante
que duerme, respiran los celestes, inocentes,
conservada en modesto capullo,
eternamente florece
para ellos el alma,
y sus ojos dichosos
miran en serena,
eterna claridad.
En cambio a nosotros nos ha sido dado
no descansar en ningún lugar,
desaparecen, caen,
sufriendo, los hombres,
a ciegas, hora
tras hora,
como agua arrojada
de peñasco en peñasco
por siempre a lo incierto.

Aquí se separan el ámbito de los dioses y el de los hombres como dos esferas que no están entrelazadas, sino que están una frente a otra sin relación. Arriba, en la luz, pasean los dioses, carentes de destino, y su espíritu florece eternamente, mientras que los hombres llevan una vida sin descanso y caen en la catarata del tiempo y desaparecen. La forma en que Hölderlin enfoca aquí la vida eterna de los dioses indica que a la autocomprensión de los dioses no pertenece necesariamente la mirada hacia los mortales. Pero si los dioses y los hombres no constituyen dos ámbitos separados, sino dirigidos uno hacia el otro, entonces podemos trasladar esa condición de entrecruzamiento al comienzo del fragmento 62 que une de manera áspera y muy tensa *[verspannen]* a inmortales y mortales.

PARTICIPANTE: La tensión de la sempiternidad de los dioses y del ser temporalmente mutable del hombre tiene su *analogon* en el pensamiento goetheano de la permanencia en el cambio.

FINK: Pero también hay una permanencia como constancia en el tiempo. De este modo piensa, por ejemplo, Kant el persistir de la materia universal.

PARTICIPANTE: El pensamiento de Goethe acerca de la permanencia en el cambio no quería decir la constancia en el tiempo, sino que va en la dirección del pensamiento de Heráclito.

FINK: Y, sin embargo, tendríamos que saber, en principio, a qué pasaje de Goethe se refiere usted. Existe también lo permanente que lo es porque resiste a través del cambio, como por ejemplo la materia universal de Kant, que permanece la misma en todas sus variaciones, no se pierde ni surge, sino que siempre aparece de otra manera. Pero ésa es la forma en la que pensamos la relación de la sustancia con sus accidentes.

PARTICIPANTE: Para Goethe la permanencia se constituye primerísimamente en el cambio.

FINK: Eso es correcto también para la permanencia sustancial. Pero Heráclito precisamente no quiere decir que se mantenga algo en lo temporalmente mutable. En tal caso sólo tendríamos la relación de la materia originaria con sus formas fenoménicas. Pero ésa fue justamente la pregunta, si la relación que se establece entre fuego, mar y tierra es la relación de una materia originaria (fuego) en la mutación de sus estados, es decir, en formas alienadas, o si se trata de otra diferencia

completamente distinta y única. Todo ente intramundano tiene la estructura de sustancias relativamente persistentes con estados mutables o pertenece a la sustancia única, que es el sustrato persistente, que permanece y ni se pierde ni surge. Si aplicamos este esquema de pensamiento a las conversiones del fuego, entonces el fuego no se comporta de otra manera respecto del mar y la tierra que como una materia primordial respecto de sus muchas formas fenoménicas. En cambio nosotros hemos buscado otra relación del fuego con el mar y la tierra, que implique la relación entre ἕν y πάντα. Para esta relación entre ἕν y πάντα la relación de los dioses inmortales y los hombres mortales adquiere una representación analógica. Por ello pensamos a los dioses y a los hombres no solamente en vista de la oposición entre el poder y la caducidad, sino de tal manera que ellos, para saberse a sí mismos en su ser, se sepan mutuamente. Si lo ἕν [lo uno] es ἓν τὸ σοφόν [E: Uno, lo único sabio], sólo se puede saber en su máxima oposición a τὰ πάντα y, al mismo tiempo, como aquello que gobierna y dirige τὰ πάντα. Con ello abordamos una relación en la que no hay algo así como una esfera del ser más allá del tiempo, opuesta a una esfera temporal de las cosas. No se trata de una doctrina-de-dos-mundos de tipo platónico, sino de una teoría del mundo, de la unidad de lo ἕν con las cosas individuales que se encuentran en el curso del tiempo. Cuando Goethe habla de la permanencia en el cambio, quizá se refiera a la constancia de la naturaleza frente a los fenómenos naturales. Con ello, sin embargo, se aproxima al pensamiento acerca de una materia primordial.

PARTICIPANTE: No puedo compartir esta opinión. Yo creo que el pensamiento goetheano de la permanencia en el cambio se acerca a la interpretación que usted hace de Heráclito.

FINK: En el fragmento 30 se alude a lo ἕν como πῦρ ἀείζωον, que es un fuego inmortal. Los dioses inmortales son los administradores analógicos del fuego inmortal. En el fragmento 100 se dice: ὥρας αἳ πάντα φέρουσι [las horas que traen todo]. Según eso, πάντα es lo que traen las estaciones, es decir, justamente no lo sempiterno, sino lo temporal. De ahí que lo ἕν se comporte frente a τὰ πάντα como el πῦρ ἀείζωον o como (puesto que el profesor Heidegger no está con nosotros hoy, podemos arriesgar el decirlo) el ser mismo, pensado como tiempo, frente a las cosas que actúan en el tiempo, que están determinadas temporalmente. Tampoco dije que ἀθάνατοι y θνητοί deban ser

equiparadas con ἕν y πάντα, sino que representan simbólicamente la relación entre ἕν y πάντα. Inmortales y mortales no son los momentos cósmicos mismos que como ἕν y πάντα estén separados y al mismo tiempo en tensa relación, sino los dos seres cosmológicos que entienden la totalidad: los dioses de arriba y los hombres de abajo. Si queremos hablar aquí de una analogía, tenemos que tener claro que se trata de una semejanza a través de una desemejanza, donde la desemejanza siempre es mayor. Cuando se habla del hombre como *imago dei,* esto no quiere decir que el hombre sea una imagen especular de la divinidad ni que se le asemeje como un reflejo en el espejo a la imagen original. El hombre es una imagen de Dios a través de la infinitud de la distancia que los separa. Carecemos de una lengua que pueda expresar la relación de lo ἕν con τὰ πάντα. Lo ἕν nos ilumina sólo en el rayo, en el Sol y en las horas, en el fuego. Pero el fuego no es el fenoménico, sino el no-fenoménico bajo cuyo resplandor τὰ πάντα vienen a la luz. Puesto que no tenemos una lengua para caracterizar la relación fundamental entre ἕν y πάντα, y dado que queríamos mantener fuera los esquemas de pensamiento burdos acerca de las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego] (según los cuales una materia originaria sempiterna cambia sus estados o se oculta tras sus formas fenoménicas), hemos comenzado con el fragmento 76, en el que se alude a la relación fundamental entre ἕν y πάντα con la fórmula «vivir la muerte de otro». De ahí pasamos al fragmento 62, en el que la fórmula «vivir la muerte» y «morir la vida» no se predica del fuego, el aire, el agua y la tierra, sino de los inmortales y los mortales. La aplicación de esa fórmula a los dioses y los hombres parece, en principio, estar más cercana a nuestra capacidad de comprensión humana. En el tránsito del fragmento 76 al fragmento 62 no tiene lugar estrechamiento alguno de una relación cósmica general a una relación antropológico-teológica. La relación antropológico-teológica no es un referimiento entre dos tipos de seres, sino la relación a partir de la cual éstos se entienden a sí mismos y entienden lo que es. Los dioses entienden su propia sempiternidad en vista de la muerte de los hombres. ¿Podrían vivir los dioses en la beatitud del disfrute de sí mismos a lo largo de una vida que no se interrumpe nunca; podrían ser conscientes de su divinidad, si no tuvieran frente a sí el derrumbe de los hombres y las πάντα en el tiempo? ¿Podría lo ἕν, que es representado a través de los in-

mortales, ser en sí mismo sin la perspectiva de las πάντα? ¿Podrían ser las πάντα, que están representadas a través de los mortales y su autocomprensión sin el conocimiento de la infinitud del πῦρ ἀείζωον? Quisiera reiterar que la relación de los inmortales con los mortales no debe equipararse con la de lo ἕν y las πάντα. Mi intención era únicamente mostrar que en el entrecruzamiento de los dioses y los hombres, en su autoconocimiento en el conocimiento del otro, se puede encontrar una pista que apunte a la relación entre ἕν y πάντα. No se trata, pues, ni de un paralelismo ni de una analogía en un sentido corriente. Todos los fragmentos de la teología heraclítea hablan del dios de tal manera que uno podría únicamente hablar de lo ἕν. En el dios coinciden todas las diferencias. Con ello no solamente queda expresada la sublimidad del dios frente al resto de los seres vivos, sino que aquello que Heráclito dice sobre el dios debe ser pensado a partir de la peculiar relación analógica del dios con lo ἕν τὸ σοφόν. En el fragmento 32 Heráclito dice lo siguiente: ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα [E: Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus]. En cierto modo podemos pensar lo ἕν en Zeus, aun cuando a través de él, como el más alto ser intramundano, se tergiverse lo ἕν cuya tensión abarca la totalidad. Por ello es importante que Heráclito diga primero οὐκ ἐθέλει [no quiere] y luego ἐθέλει [quiere]. No es sino hasta el rechazo que se puede hablar de cierta correspondencia analógica entre dios y ἕν.

PARTICIPANTE: Para llevar a cabo la interpretación que hace usted de lo ἕν, tiene uno que entender lo ἕν en un sentido doble: por un lado lo ἕν en oposición a τὰ πάντα y, por otro, lo ἕν como unidad de la oposición entre ἕν y πάντα. No se puede proponer la oposición entre ἕν y πάντα sin presuponer una unidad que los concilie. Quizá pueda explicarme mejor mediante una alusión a Schelling. Schelling dice que lo absoluto no es sólo la unidad, sino la unidad de la unidad y la oposición. Con ello se quiere decir que detrás de toda oposición existe una unidad conciliadora. Si queremos evitar una doctrina-de-dos-mundos, entonces lo ἕν no sólo está en oposición con τὰ πάντα, sino que tenemos que pensar lo ἕν al mismo tiempo también como una unidad conciliadora.

FINK: Lo ἕν es la unidad, dentro de la cual existe la totalidad de las πάντα en primera instancia. Usted argumenta formalmente con el

esquema conceptual del idealismo alemán, que propone al absoluto como la identidad de la identidad y la no-identidad. Esta relación podría repetirse aún más lejos. Pero con ello no llegamos a la dimensión de Heráclito. ἕν y πάντα constituyen una diferencia única. Es mejor que hablemos aquí de diferencia y no de oposición, porque de otro modo pensaríamos demasiado fácilmente en las oposiciones que nos son familiares como cálido-frío, masculino-femenino, etc., es decir, en oposiciones reversibles e irreversibles. Aquí podría uno trazar toda una lógica de los opuestos. Pero nuestra pregunta se dirigía a lo ἕν. Logramos una pista partiendo del rayo. Las ciencias naturales contemplan al rayo como un simple fenómeno eléctrico. Heráclito, en cambio, imagina en él el albor no-fenoménico de la totalidad de las πάντα. A pesar de que en el transcurso de diversos fragmentos hemos descubierto más de un matiz de la relación ἕν-πάντα, aún no hemos podido comprender correctamente esta relación. Luego de conocer lo ἕν en la figura del rayo y del golpe del rayo, del Sol y de las horas, topamos también con la determinación de lo ἕν como fuego. Como no quisimos comprender las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego], en un sentido fisiológico burdo, tuvimos que buscar otra interpretación. En el fragmento 76 conocimos por primera vez la fórmula «vivir la muerte de algo». En el fragmento 62 la encontramos nuevamente como la relación de los inmortales con los mortales. Intentamos, entonces, pensar, con base en esta fórmula de relación mutua, «vivir la muerte del otro» y «morir la vida del otro» respecto de la relación de los dioses con los hombres. Los dioses no viven la muerte de los hombres de tal manera que para su vida sea necesario matar a los hombres. Interpretamos la sentencia «vivir la muerte de los mortales» como un vivir de los dioses a la vista del ser de los seres vivos que entienden el ser de una manera temporal y finita. A la vista de estos hombres entregados a la muerte y sin posibilidad de refugio en lo sempiterno, los dioses entienden su ἀεὶ εἶναι [ser siempre] y son al mismo tiempo el πῦρ ἀείζωον [fuego siempre viviente], aun cuando tampoco son jamás, en estricto sentido, ἀεί [siempre], como el πῦρ ἀείζωον que sí es ἀεί. Los hombres, en cambio, mueren la vida de los dioses. No toman parte de la comprensión de la sempiternidad de los dioses, no ganan nada con la sempiternidad de los inmortales, pero se comprenden a sí mismos y su caducidad, en la perspectiva de la no-caducidad de los dioses frente

a la muerte. Yo intento darle un sentido a la fórmula «vivir la muerte de los mortales» y «morir la vida de los inmortales», interpretándola como el entrecruzamiento del entendimiento de sí mismos y del ser, de los dioses y de los hombres. Esta relación de entrecruzamiento representa la contraparte del ἕν, del fuego siempre viviente y del ser de las πάντα que traen las horas, finito y temporal, en general. Los dioses inmortales son el reflejo, los representantes intramundanos del fuego siempre viviente como una forma de lo ἕν. En esta interpretación veo una posibilidad de leer el fragmento 62. No encuentro otra posibilidad de entender cómo los dioses puedan vivir la muerte de los hombres. No viven la muerte de los hombres en el sentido de una vivencia, sino que en la vivencia de la propia sempiternidad, están referidos a la muerte humana. En la primera y en la segunda versión del poema «Mnemosyne», dice Hölderlin:

> Pues no son capaces
> los celestes, de todo. Son los mortales
> quienes alcanzan más bien el abismo. Es eco
> lo que se nos devuelve
> de ellos. Largo es
> el tiempo, pero acontece
> lo verdadero.

Eso significa que los dioses, si bien no carecen de nada, sí necesitan de una cosa; a saber, de los mortales, que son los que alcanzan el abismo. Encontramos un símil de la relación de lo ἕν con las πάντα traídas y llevadas incesantemente en el tiempo en el hecho de que los dioses, en su sempiternidad, no pueden gozar de su infinitud de manera autónoma, sino que requieren de la relación mutua con los mortales; y de que los hombres, actuando en el transcurso del tiempo, necesitan de la relación mutua con los sempiternos dioses para el conocimiento de su propia finitud. Hombres y dioses tienen en común el hecho de que, en sí, no son únicamente ser en el mundo, sino que viven comprendiendo sus relaciones-de-ser. El hombre entiende el ser en forma finita; los dioses, de manera infinita. Los dioses superan a los hombres no sólo, desde luego, en poder, sino en el poder de comprender lo que es. Lo πᾶν [todo] es mortal inmortal. Lo πᾶν, sin embargo,

no es ninguna *coincidentia oppositorum,* ni tampoco la noche en la que todas las cosas se borran. τὸ πᾶν [el todo] es la palabra en la que resumimos ἕν y πάντα. Solamente en ella podemos aplicar giros paradójicos. Dirijamos ahora nuestra atención al fragmento 90: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός [E: con el fuego tienen intercambio todas las cosas y todas las cosas con el fuego, tal como con el oro las mercancías y las mercancías con el oro]. Con este fragmento parece que interrumpimos la línea de la interpretación. Aquí se piensa la relación de un intercambio que podemos más o menos imaginarnos y que parece no tener nada que ver con la manera como los dioses y los hombres se entienden alternativamente a sí mismos y al ser. En principio, el fragmento parece no ofrecer ninguna dificultad especial. Se habla de un intercambio alternado, de una relación mutua en la que una cosa es sustituida por otra y aparece en el lugar de la otra. Parecería que aquí se alude a la relación entre πῦρ y πάντα en el símil de un suceso mercantil. Conocemos un mercado natural de trueque y también uno más desarrollado en forma de intercambio de dinero, donde se intercambian mercancías por dinero y dinero por mercancías. Las mercancías, como lo múltiple y lo distinto, se comportan con lo uniforme del dinero como lo hace lo múltiple en general con lo que es sencillo, pero que, no obstante, corresponde a lo múltiple de las mercancías. ¿Será esta relación también una figura de la relación fundamental entre ἕν y πάντα? Lo ἕν, como lo más sencillo y abarcador de todo, se encuentra en una relación mutua con τὰ πάντα. En el fragmento leemos: intercambio de τὰ πάντα por el fuego y del fuego por ἅπαντα. ἅπαντα lo entendemos aquí también en el sentido de πάντα como en el fragmento 30, donde no interpretamos ἅπαντα como seres vivos, sino como sinónimo de πάντα. Heráclito habla de un intercambio alternado de τὰ πάντα por el fuego y del fuego por τὰ πάντα. Lo que podemos decir de la relación de las mercancías y del oro no vale, sin embargo, en el mismo modo para la relación de intercambio entre τὰ πάντα y el fuego. En la relación de τὰ πάντα con el fuego no podemos decir que donde está uno se vaya lo otro. El vendedor en el mercado entrega las mercancías y recibe dinero por ellas. Donde antes estaban las mercancías, está ahora el dinero y viceversa, donde estaba el dinero, están ahora las mercancías. ¿Podemos comprender de manera tan burda la

relación entre ἕν y πάντα? Evidentemente no. La metáfora se hace más clara si no tomamos el oro meramente como una determinada moneda, como una forma de dinero, sino que observamos en el oro el resplandor áureo, que es un símbolo de lo solar. Entonces se comporta el oro, que luce solarmente, con las mercancías como lo ἕν con τὰ πάντα y viceversa, τὰ πάντα con lo ἕν como las mercancías con el oro que brilla solarmente. El resplandor del oro indica que no se trata de una metáfora cualquiera en la que pudiéramos sustituir el oro por el dinero. En el oro se trata menos del intercambio de valores reales y simbólicos que de la relación del resplandor áureo con las mercancías. El oro representa el resplandor del fuego del πῦρ ἀείζωον, las mercancías representan τὰ πάντα. El πῦρ ἀείζωον y τὰ πάντα no pueden ser expresados directamente de manera inteligible, e incluso la metáfora del oro y las mercancías en su relación de intercambio fracasa finalmente. Y con todo, la relación entre el πῦρ ἀείζωον (ἕν) y πάντα adquiere cierta dirección en el fracaso de la metáfora. Si piensa uno aquí en la doctrina de la ἐκπύρωσις [conflagración], entonces habría que caracterizar la relación del intercambio de la siguiente manera: en lugar de las πάντα aparece el fuego y —por lo que toca a la διακόσμησις— en lugar del fuego aparecen τὰ πάντα. En este caso entenderíamos la relación del fuego y τὰ πάντα en una analogía más estricta respecto de la relación del oro y las mercancías. En el sentido de la doctrina de la ἐκπύρωσις, en su forma estoica burda, podría uno decir: las πάντα desaparecen en la ἐκπύρωσις del fuego y en la διακόσμησις el fuego se cambia por τὰ πάντα. Pero entonces le estamos dando un carácter de suceso temporal a lo que es la estructura fundamental de un suceder eternamente continuo. La dificultad frente a la que nos pone la metáfora del oro y las mercancías en su relación de intercambio estriba en el hecho de que la metáfora muestra algo esencial en la relación entre πῦρ ἀείζωον y πάντα, pero en cuanto la entendemos de manera estricta y la adoptamos, deja de ser plenamente correcta. El πῦρ ἀείζωον como figura de lo ἕν está en una relación constante con τὰ πάντα, así como los dioses están en una relación constante con los hombres. Esta relación constante se perdería si quisiéramos entender de manera burda la relación del fuego siempre viviente con las πάντα a partir de la doctrina de la ἐκπύρωσις. La traducción que hace Diels de τὰ πάντα y ἁπάντων como «el todo» *[das All]* es cuestionable porque

va en la dirección de la ἐκπύρωσις. Pero Heráclito no dice τὸ πᾶν [el todo] ni τοῦ παντός [del todo], sino τὰ πάντα [todas las cosas] y ἁπάντων (πάντων) [de todas las cosas]. Pero τὰ πάντα se refiere a la totalidad de lo que es. El cambio del fuego en τὰ πάντα y de τὰ πάντα en fuego se comporta de manera análoga al intercambio del oro resplandeciente por mercancías y de las mercancías por el resplandor áureo del fuego. La pregunta que, en principio, tenemos que dejar abierta es la caracterización de la relación entre ἕν y πάντα como una relación de intercambio. Al tratar de aclarar la relación entre ἕν y πάντα mediante el ejemplo del mercado, se muestran ciertos rasgos de la cuestionable relación fundamental. No obstante, esta relación se nos escapa a través de todas las metáforas que la muestran, llegando muy cerca de la frontera no sólo de lo efable, sino incluso de lo pensable. En el fragmento 62 el entrecruzamiento de dioses y hombres representa la relación entre ἕν y πάντα. Los dioses son, hasta cierto punto, en su relación mutua con los hombres, los representantes de lo ἕν en su relación con las πάντα, sobre todo porque se entienden, en gran medida, como el πῦρ ἀείζωον. Para terminar podemos decir: la conciencia desdichada no nos es propia solamente como intérpretes de los fragmentos de Heráclito, sino que se encuentra, ante todo, en las sentencias mismas.

X. La apertura entre dioses y hombres (fragmento 62). Lo *especulativo* en Hegel. La relación de Hegel con Heráclito. Vida-muerte (fragmentos aludidos: 88, 62)

HEIDEGGER: No estuve presente en la última sesión de nuestro seminario: *a posteriori* debo dar mi opinión sobre lo que se reflexionó. Esto es, sin embargo, muy diferente de la participación directa en la conversación, pues existe el peligro de que hable yo desde afuera. Para empezar, quisiera tocar la dificultad que predominó en la última sesión: la determinación de la relación entre dioses y hombres en su relación con la relación entre ἕν y πάντα. Se trata, pues, de una relación entre dos relaciones. Estoy hablando intencionalmente de manera formalista, para dejar ver la estructura que subyace a los pensamientos de la última sesión. Al observar el comienzo y el curso del seminario hasta ahora, me parece que la dificultad ha sido encontrar el paso de una relación aún no determinada del rayo, del Sol, de las horas y del fuego con τὰ πάντα, en función de la relación de los dioses y los hombres en su relación con la relación entre ἕν y πάντα. La dificultad consiste en ver cómo lo ἕν muestra de pronto otro carácter. Hasta donde he entendido el curso que el profesor Fink tiene calculado para el seminario, éste consiste en partir conscientemente de los fragmentos que tienen que ver con el fuego y dejar para el final todo lo que uno conoce como fragmentos sobre el logos y como específicamente heraclíteo. La dificultad la veo en que, a través de la interpretación de la noción de «vivir la muerte, morir la vida» que se predica de los dioses y de los hombres, se hace visible una correspondencia —pero no una equivalencia— con la relación temática y propiamente cuestionable entre ἕν y πάντα. Cuando hablamos de la «relación entre ἕν y πάντα» parecería que pensamos en una rela-

ción entre ambos que hubiéramos podido localizar objetivamente y que buscáramos entonces un arco que los tensara. Pero al final resulta que lo ἕν es la relación que se refiere a τὰ πάντα dejándolas ser lo que son. La relación, vista de esa manera, es para mí lo decisivo a donde debe dirigirse la determinación y a través de lo cual se puede hacer a un lado la concepción de dos *relata* [cosas que se refieren la una a la otra]. Precisamente esta idea debe mantenerse alejada en lo futuro, aunque aún no hayamos convenido cuáles son todas las relaciones que pertenecen a la totalidad de las πάντα ni la relación de todas las relaciones que hay con lo ἕν o que están en lo ἕν. Hay algo en el protocolo de la última sesión que me ha llamado la atención terminológicamente. Usted, profesor Fink, hace una distinción entre *cósmico* y *cosmológico,* y habla de momentos cósmicos y seres cosmológicos.

FINK: La relación de los dioses y los hombres que había sido formulada en la oscura fórmula de «vivir la muerte, morir la vida» podría uno entenderla de manera burda y decir que los dioses obtienen la sustancia de su vida de la muerte de los hombres, así como los hombres obtienen su vida de la muerte de los animales que comen. Vivir la muerte de otro sería entonces un procedimiento, un estilo perdurable de llevar a cabo la vida. Con la idea de que los dioses necesitan la vida de los mortales, así como en la religión vulgar necesitan las ofrendas animales de los mortales, no podemos asociar ningún sentido. Si se quiere hacer a un lado esta idea burda, tiene uno que pasar de una relación meramente cósmica entre dioses y hombres a una relación cosmológica de los hombres y los dioses. Los dioses y los hombres no son sólo como los demás seres vivos, sino que están determinados ambos por una relación de entendimiento de sí mismos y de unos con otros. Esta relación de entendimiento no encapsula a los dioses en sí mismos, los dioses no están sólo referidos a sí mismos, sino que sólo pueden experimentar su propia sempiternidad en relación con el ser mutable y el estar-consagrado-a-la-muerte [*Todgeweihtsein*] de los hombres. Para entender su propio ser-siempre en su autorrelación se deben mantener, comprendiéndola, dentro de la muerte de los hombres. Semejante *mantenerse dentro comprendiendo* no debe entenderse óntica, sino ontológicamente. Viceversa, los hombres deben mantenerse dentro del ser-siempre de los dioses, comprendiéndolo.

Esta comprensión onto-lógica encierra una analogía con la relación primordial entre ἕν y πάντα.

HEIDEGGER: Al rechazar la relación cósmica como óntica y hablar de una relación cosmológica en lugar de una ontológica está usted utilizando la palabra *cosmológico* con un significado especial. Cuando usted usa esta palabra, no habla del significado común de cosmología como la doctrina del cosmos. ¿Qué es lo que tiene usted en perspectiva?

FINK: Lo ἕν que se oculta y que contiene en sí todas las πάντα; y no, por ejemplo, el cosmos como sistema de lugares en el espacio.

HEIDEGGER: Entonces usted no utiliza la palabra «cosmología» en el sentido de las ciencias naturales. Lo único que quiero es ver el motivo por el cual usted habla de cosmología. Usted tiene sus razones por las que no dice «óntico» ni «ontológico», sino «cósmico» *[kosmisch]* y «cosmológico».

FINK: El criterio está allí donde usted mismo critica la ontología.

HEIDEGGER: Usted aborda la relación entre ἕν y πάντα como una relación cósmica *[Weltverhältnis]*.

FINK: Pero no la entiendo como una relación entre dos *relata*. Pienso lo ἕν como lo Uno que permite que surja todo lo mucho en el sentido de las πάντα, pero que las retoma nuevamente.

HEIDEGGER: No quiero fijarlo a la interpretación de Heidegger, pero ἕν-πάντα como relación cósmica implica que lo ἕν es-mundo *[weltet]* como mundo.

FINK: Lo ἕν es la fuerza que reúne, permite ser e igualmente destruye. El momento del volver-a-tomar y destruir es para mí tan importante como el momento del reunir y permitir ser.

HEIDEGGER: Si pensamos ahora en el fragmento 30 que habla de κόσμον τόνδε [este cosmos], ¿cómo se comporta entonces este κόσμος con respecto al uso que usted hace de *cosmología*?

FINK: κόσμον τόνδε no significa la reunión de las πάντα en lo ἕν, sino el entramado total de las πάντα.

HEIDEGGER: Entonces usted no utiliza la palabra *cosmológico* en el sentido del griego κόσμος. Pero ¿por qué habla usted entonces de *cosmológico*?

FINK: Lo cosmológico no lo pienso en realidad a partir de Heráclito, sino más bien de Kant; a saber, de la antinomia de la razón pura. La razón pura intenta pensar el todo. El todo es un concepto que, en

principio, se orienta hacia las cosas. Pero de esta manera, al pensarlo, nunca podemos experimentar el todo que reúne. Kant representa las aporías de un intento de pensamiento que cree poder pensar el todo en el modelo de una cosa espacial *[Raumding]*. Puesto que con esta propuesta no salió airoso, subjetivó el todo como principio subjetivo en el proceso de la experiencia que se completa a través de la idea regulativa de la totalidad de los fenómenos.

HEIDEGGER: El motivo para el uso que usted hace de *cósmico-cosmológico* a diferencia de *óntico-ontológico* es, entonces, la totalidad,

FINK: ... que, sin embargo, es la totalidad de lo ἕν, de lo que reúne en sí, de lo que permite el surgimiento y la ruina. En relación con la trabazón del permitir-surgir con el dejar-morir, me remito al motivo nietzscheano del acoplamiento de construir y romper, ensamblar y destruir, de la negación en el gobierno del mundo.

HEIDEGGER: Yo quisiera tocar todavía otra dificultad. Comparto su interpretación del fragmento 62. También para mí el único camino posible para interpretar la fórmula «vivir la muerte de otro, morir la vida de otro» es el que usted ha propuesto. La pregunta es para mí hasta dónde, por lo que hace únicamente a las fuentes, sabemos algo acerca de los dioses y su relación con los hombres entre los griegos. Uno podría, a la vista de la interpretación que usted hace de la relación de los dioses y los hombres, decir burdamente que usted atribuye a los dioses una ontología existencial. En cuanto al sentido, su exégesis va en la dirección de una ontología existencial no sólo de los hombres en su relación con los dioses, sino también, viceversa, de los dioses en su relación con los hombres.

FINK: En el mundo de la religión encontramos una delimitación estricta entre dioses y hombres. En cambio, el profesor Heidegger piensa que si yo imputo a los dioses una ontología existencial, ello se debe a que los dioses no sólo son diferentes de los hombres, sino que en su ser-mismo se diferencian de los hombres dado que su comportamiento lleva consigo la comprensión de la muerte de los mortales,

HEIDEGGER: ... y al experimentar su sempiternidad recién en el diferenciarse a sí mismos de los mortales.

FINK: Sólo porque tienen a la vista a los mortales pueden experimentarse como siendo-siempre. Los inmortales son los no tocados por la muerte; los mortales, los consagrados a la muerte. Heráclito,

sin embargo, modifica esta concepción común de la mitología griega que segrega a los dioses y a los hombres para sí mismos y sólo ocasionalmente les permite convivir entre sí. Esta relación ocasional la convierte en una relación que constituye a dioses y hombres en su propio ser. El ser-inmortal de los dioses es sólo posible cuando se refiere al ser-mortal de los hombres. El conocimiento del estar-consagrado-a-la-muerte de los hombres constituye la comprensión del propio ser imperecedero; y viceversa, el conocimiento del ser-siempre de los dioses constituye el entendimiento del propio ser-mortal. Dioses y hombres no forman dos esferas separadas. De lo que se trata es de no ver el χωρισμός [separación], sino el entrecruzamiento de la comprensión de sí y del ser, que tienen dioses y hombres.

HEIDEGGER: Se trata de no hablar de una manera burda de los dioses y hombres como de seres vivos distintos, de los cuales unos son inmortales, los otros, mortales. Hablando con la terminología de *Ser y tiempo* la inmortalidad no es una categoría, sino un existencial, un modo de comportarse de los dioses para con su ser.

FINK: El conocimiento divino de la consagración de los hombres a la muerte no es una mera conciencia, sino una relación que entiende. En el caso de Atenea, que se aparece como Méntor a los mortales para ayudarlos, se trata quizá todavía de otra temática. La epifanía de los dioses no es un verdadero ser-mortal de los dioses, sino un disfraz. Cuando Aristóteles dice que la vida en la θεωρία [contemplación], que va incluso más allá que la φρόνησις, es una especie de vida divina, un ἀθανατίζειν [creerse inmortal] (considerando al verbo ἀθανατίζειν una forma hecha sobre el modelo de ἑλληνίζειν [hablar griego]), eso quiere decir que en la θεωρία nos comportamos como inmortales. En ella los mortales alcanzan a llegar a la vida de los dioses. De la misma manera tendríamos que decir de los dioses que su comportarse respecto de los hombres es un *θανατίζειν* [creerse mortal], suponiendo que uno pudiera inventar esta palabra inexistente. La importancia fundamental radica en que la relación de los hombres y los dioses no puede describirse desde afuera, sino que ellos mismos existen como su relación mutua y alternativa, sólo que los dioses, en cierta medida, tienen la ontología existencial más ventajosa, mientras que los hombres están en desventaja. La comprensión divina y humana de sí y del ser tiene que diseñarse en la comprensión mutua.

HEIDEGGER: En la relación de dioses y hombres hay un fenómeno importante que hasta ahora no ha sido todavía tratado respecto de la relación entre ἕν y πάντα: la apertura *[Offenständigkeit]* entre dioses y hombres. A la relación abierta entre dioses y hombres la llamó usted una vez una *representancia [Repräsentanz]* para la relación entre ἕν y πάντα.

FINK: Con ello se presagia el carácter de σοφόν de lo ἕν. Lo ἕν es la unidad que reúne en el sentido del λόγος y σοφόν. El carácter de σοφόν de lo ἕν no debemos interpretarlo como sabiduría. En él se piensa el momento de la relación entre lo ἕν y πάντα que comprende. En el carácter luminoso del rayo, del Sol y del fuego tenemos, en principio, interpretaciones previas del carácter de σοφόν de lo ἕν. Debemos, sin embargo, guardarnos de una exégesis de lo ἕν como razón universal o como lo absoluto.

HEIDEGGER: Sólo quiero caracterizar el camino que está siguiendo. Usted prepara la comprensión de lo σοφόν, o del πῦρ φρόνιμον del fragmento 64a, partiendo del rayo, del Sol, de las horas, del fuego, la luz, el iluminar y el resplandor. Por este camino es, en cierto modo, más difícil dar el paso de la relación *cósica [dinghaft]* de lo ἕν como rayo, Sol y fuego, con las πάντα, a la relación abierta de los dioses y los hombres entre sí, misma que representa la relación de lo ἕν τὸ σοφόν con las πάντα. El camino que usted toma para su interpretación de Heráclito va del fuego al λόγος, mientras que mi camino en la interpretación de Heráclito va del λόγος al fuego. Detrás de todo ello se oculta una dificultad que ninguno de nosotros ha solucionado, si bien la hemos tocado ya en diversas formas. Usted tomó a Hölderlin como comparación al interpretar la relación de intercambio de dioses y hombres, primeramente el «Canto del destino de Hiperión», en el que los dioses están separados de los hombres y no tienen relación con ellos.

FINK: Libres de destino, como el lactante que duerme, respiran los celestes. Este poema habla de la indiferencia de los dioses para con los hombres.

HEIDEGGER: Luego interpretó usted una segunda vez a Hölderlin y recordó algunos versos de «Mnemosine», que expresan el pensamiento contrario: que los inmortales requieren de los mortales. Sin embargo, ambos poemas son en Hölderlin muy cercanos. El pensamiento de «Mnemosine» se encuentra ya en el «Himno al Rin» (octava

estrofa), en donde dice que los dioses requieren «de los héroes y de los hombres / y del resto de mortales». Este curioso concepto de necesidad se refiere, en Hölderlin, únicamente a la relación de los dioses con los hombres. ¿De dónde viene, en aquella época, el hablar de *necesidad [Bedürfnis]* como término técnico en la filosofía?

FINK: De Hegel, en su escrito *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling,* de 1801, en el que habla de «necesidad de la filosofía».

HEIDEGGER: Es decir, aproximadamente en la época en que Hölderlin se encontraba en Fráncfort. En la pregunta acerca del significado de *necesidad* en Hegel y Hölderlin, tenemos un documento esencial para el diálogo de ambos en este sentido, para un diálogo que, por lo demás, es un problema oscuro y con el que no tocamos una pregunta meramente historiográfica, sino realmente histórica. En qué sentido ambos sean heraclitianos es otra pregunta. En Tubinga los unió con Schelling el lema ἓν καὶ πᾶν [Uno y Todo]. Esta relación bajo ese lema común se disolvió más tarde. Pero ¿dónde menciona Hölderlin por primera vez a Heráclito?

PARTICIPANTE: En *Hiperión.* Allí habla de lo ἓν διαφέρον ἑαυτῷ [lo Uno que difiere de sí mismo].

HEIDEGGER: Lo Uno que se diferencia en sí mismo. Hölderlin entiende esto como la esencia de la belleza. Pero *belleza [Schönheit]* es para él, en ese momento, la palabra para ser. La interpretación que Hegel hace de los griegos en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* va en la misma dirección: ser como belleza. Al retomar la palabra de Heráclito, Hölderlin no menciona una estructura formalístico-dialéctica, sino que hace una afirmación fundamental. Este pensamiento se transformó luego, en él, en la relación de dioses y hombres según la cual el hombre es la condición de existencia del dios,

FINK: ... y el hombre está más cerca del abismo que el dios.

HEIDEGGER: Por ello la relación de dioses y hombres es superior y más difícil, y no se puede determinar con la terminología de la teología metafísica ordinaria.

FINK: La relación entre dioses y hombres tampoco es una relación en la que éstos sean *imago* de aquéllos, en la medida en que los mortales, en su relación consigo mismos, alcanzan, al comprenderlo, al otro ser de los dioses, aunque no participen de él. Por una parte,

domina una extrañeza entre dioses y hombres, pero, por otra, domina también un entrelazamiento en el entenderse mutuamente.

HEIDEGGER: ¿En qué consiste —visto desde la perspectiva de Hegel— la afinidad entre él y Heráclito? Hay una conocida frase en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía:*

PARTICIPANTE: ... «no hay un solo apotegma de Heráclito que no haya yo integrado en mi Lógica».

HEIDEGGER: ¿Qué quiere decir esta frase?

PARTICIPANTE: Se trata de la forma en que Hegel entiende a Heráclito.

HEIDEGGER: ¿Qué dice esta frase respecto de la relación entre Heráclito y Hegel?

PARTICIPANTE: Hegel no sólo integró a Heráclito, sino que lo superó *[aufgehoben].*

PARTICIPANTE: Hegel ve a Heráclito dialécticamente a partir de los opuestos.

HEIDEGGER: Pero ¿qué significa *dialéctico*? Ahora podemos retomar la respuesta que quedó pendiente, en una sesión anterior, a la pregunta sobre lo especulativo en Hegel. ¿Qué significa para Hegel *especulativo*?

PARTICIPANTE: El presupuesto del pensamiento especulativo es la identidad de ser y pensar.

HEIDEGGER: ¿A dónde pertenece para Hegel lo especulativo?

PARTICIPANTE: Lo especulativo es un momento de lo lógico.

HEIDEGGER: ¿Qué es un momento?

PARTICIPANTE: *Momento* viene del latín *movere, movimentum.*

HEIDEGGER: El momento [*der Moment: momento* como «instante»] depende del momento [*das Moment: momento* en sentido físico, «factor»]. Cuando Hegel dice que lo especulativo es un momento, no se refiere al instante, sino al factor. El momento [factor] es un algo que mueve, que toma parte en el movimiento del pensar y produce un efecto. El momento [factor] se convierte en efecto y el efecto mismo es el momento [instante]: sucede en un momento. Así el momento [factor] se convierte en *el momento* [instante]. Ahora bien, ¿cuál es el primer momento [factor] de la lógica?

PARTICIPANTE: El abstracto o racional.

HEIDEGGER: ¿Y el segundo momento?

PARTICIPANTE: El dialéctico.

HEIDEGGER: Es curioso que Hegel considere lo dialéctico como un segundo momento y no como un tercero. ¿Y cuál es el tercer momento?

PARTICIPANTE: El especulativo.

HEIDEGGER: ¿Con qué puede tener que ver el hecho de que Hegel llame al dialéctico segundo momento de lo lógico y no tercero? Cuando al final de la *Lógica* habla de la identidad de cosa y método, uno pensaría que el dialéctico es el tercer momento. Hegel llama también a lo dialéctico lo racional-negativo. ¿Qué significa para Hegel *racional*? Todo esto lo necesitamos para Heráclito, aunque allí no se hable de ello.

PARTICIPANTE: Visto desde la perspectiva de la *Fenomenología del espíritu*, la razón es la superación *[Aufhebung]* de la separación entre sujeto y objeto.

HEIDEGGER: ¿De dónde proviene la terminología de Hegel?

PARTICIPANTE: De Kant.

HEIDEGGER: ¿Cómo caracteriza Hegel la filosofía de Kant?

PARTICIPANTE: Como filosofía de reflexión.

HEIDEGGER: Y eso ¿qué significa?

PARTICIPANTE: Como la separación de dos momentos.

HEIDEGGER: ¿Qué momentos? ¿Qué quiere decir razón *[Vernunft]* en Kant?

PARTICIPANTE: Razón es para él el pensar las ideas, a diferencia del entendimiento como un pensar las categorías. Las ideas son principios regulativos en los que la razón piensa la totalidad.

HEIDEGGER: La razón en Kant no se refiere inmediatamente a los fenómenos, sino sólo a las reglas y fundamentos del entendimiento. La función fundamental de la razón consiste en pensar la unidad más alta. Cuando Hegel dice que lo dialéctico es lo racional-negativo, quiere decir que la determinación finita y abstracta se supera a sí misma y pasa a su determinación contraria. Por el contrario, el pensar abstracto del entendimiento es el mantenerse en su determinación y su diferenciación frente a los otros. Todo el pensar, el pensamiento de Hegel, habla en principio dentro del esquema fundamental de la relación-sujeto-objeto. El momento abstracto es el representar entregado al objeto sin referencia al sujeto. Es el nivel de la inmediatez. El repre-

sentar está entregado al objeto dado inmediatamente, sin referencia a la mediación. Ahora bien, si el objeto es pensado en cuanto objeto, es decir, en su *retrorreferencia* al sujeto, entonces se piensa la unidad entre objeto y sujeto. Pero ¿por qué es esta unidad una unidad negativa?

PARTICIPANTE: Porque el pensar aún no ha considerado la unidad como unidad.

HEIDEGGER: Piense usted de manera histórico-concreta en la unidad sintética de la apercepción trascendental en Kant. Ésta es la unidad en relación con la objetividad. Para Hegel, en cambio, es apenas este todo mismo, esto es, sujeto y objeto en su unidad, la unidad positiva donde el todo del proceso dialéctico está depositado. La percepción de esta unidad, esto es, la percepción del momento abstracto y dialéctico en su unidad, es lo especulativo. Lo especulativo como racional-positivo comprende la unidad de las determinaciones en su contraposición. Cuando Hegel pone a Heráclito en el contexto de su *Lógica,* ¿cómo piensa lo que Heráclito dice sobre las oposiciones? ¿Cómo toma él lo dicho por Heráclito sobre las oposiciones, a diferencia de lo que nosotros intentamos? Toma las relaciones de oposición en Heráclito —hablando en términos de Kant— como doctrina de las categorías en el plano de la inmediatez, esto es, en el sentido de una lógica inmediata. Hegel no ve en Heráclito las relaciones cosmológicas como usted las entiende.

FINK: Hegel interpreta la relación de las oposiciones desde la perspectiva de la mediación.

HEIDEGGER: Él entiende toda la filosofía griega desde el plano de la inmediatez y ve todo bajo el aspecto lógico.

FINK: Uno podría también decir que para Hegel es importante el pensamiento del devenir en Heráclito. No en balde podría uno llamar a Heráclito el filósofo de lo que fluye. El elemento de lo que fluye adquiere en Hegel carácter de modelo para la solución de las oposiciones.

HEIDEGGER: El devenir es movimiento para el que los tres momentos de lo abstracto, lo dialéctico y lo especulativo son lo decisivo. Este movimiento, este método es para Hegel, al término de su *Lógica,* la cosa misma. El tercer heraclitiano, junto con Hölderlin y Hegel, es Nietzsche. Claro que adentrarse en esta cuestión nos llevaría ahora demasiado lejos. Todo lo dicho hasta aquí lo he mencionado para mostrarles dónde estamos situados. Nuestra interpretación de Heráclito

se sitúa en una amplia perspectiva. Está situada en el diálogo con la tradición. En realidad sólo podemos hablar desde el diálogo que es fundamental para el pensar y sobre todo para el camino sobre el que nos movemos. Quizá sería oportuno, profesor Fink, si, ahora que acaba de señalarnos la relación de la apertura mutua de dioses y hombres que caracteriza el fenómeno «vivir la muerte de otro, morir la vida de otro», nos mostrara los pasos siguientes que tiene usted a la vista para la continuación de nuestro seminario, para que los participantes puedan ver a dónde nos conducirá el camino.

FINK: Creo que hay que continuar con la pregunta acerca de la relación entre *ἕν* y *πάντα* a partir de la doctrina del fuego y de las *πυρὸς τροπαί* [conversiones del fuego], para lo cual obtendremos ayuda de los fragmentos en los que se piensa la relación vida-muerte. La relación de los dioses y los hombres no debe equipararse con la relación entre *ἕν* y *πάντα*. En la apertura de los dioses y los hombres, unos con otros, tenemos, al mismo tiempo, un freno para no pensar lo dicho en el fragmento 90 simplemente como una inversión de nuestra manera habitual de pensar, ya sea como transformaciones de una materia en otras formas o según el modelo del comercio de intercambio. Llamamos la atención sobre el hecho de que en *χρυσός* [oro] debe entenderse también el resplandor áureo. Aquí se piensa una relación del fuego luminoso con aquello en lo que se convierte. La conversión no debemos entenderla burdamente en el sentido de una mera variación material.

HEIDEGGER: En el *κόσμος* debemos pensar también lo espléndido, el adorno y el atavío que para los griegos es un pensamiento usual.

FINK: Pero el más bello *κόσμος* no es más que un montón de barredura comparado con el fuego. Quizá en sí pueda ser la disposición más hermosa, pero a la vista de lo *ἕν* no parece más que un montón de barredura.

HEIDEGGER: Acerca de la relación de los dioses y los hombres quisiera añadir todavía algo. Al mutuo entenderse a sí mismos le llamé la apertura *[Offenständigkeit]*. Pero si los dioses en su relación con los mortales representan lo *ἕν* en su relación con las *πάντα*, entonces se pierde el carácter-de-*ἕν*,

FINK: ... y, por cierto, por el hecho de que los dioses como representantes de lo *ἕν* están en plural y con ello aparecen como figuras

que distorsionan la imagen. En su teología, sin embargo, a la que todavía nos referiremos más tarde, Heráclito piensa la coincidencia de todas las oposiciones en dios. Ahora bien, para adelantar el desarrollo posterior de nuestra interpretación de Heráclito, debemos emprender el intento de pasar de los fragmentos que tratan la relación de vida y muerte, y el fenómeno intermedio del sueño, a una discusión fundamental de todas las oposiciones y su coincidencia en dios y, finalmente, en Zeus, con cuyo nombre lo ἓν τὸ σοφόν quiere y no quiere ser llamado. Antes debería tomarse en cuenta todavía la serie de fragmentos referentes al río y al movimiento, luego el problema de la ἁρμονία ἀφανής [armonía invisible], de la vida y la muerte en el arco y la lira, el entrecruzamiento propiamente dicho de la vida y la muerte en el doble significado de «arco» [βιός / βίος], la exégesis del fuego como φῶς [luz] y como lo que hace σαφές [diáfano], permite brillar y trae a la luz, y, finalmente, el carácter de lo σοφόν y el λόγος. El camino de nuestra interpretación de Heráclito constituye la relación entre ἕν y πάντα. Nuestra exégesis comienza con los fenómenos del fuego, pasa luego a la relación de vida y muerte, a la doctrina de las contraposiciones y la coincidencia, a los fragmentos sobre el movimiento, a los fragmentos sobre dios, y de ahí a lo ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον y finalmente a los fragmentos sobre el λόγος. En principio, me parece importante lograr un arsenal de ideas y de caminos de pensamiento. Heráclito trabaja con muchas circunstancias. Cuando en los fragmentos sobre el sueño busca una diferenciación, ésta no va en el sentido de la riqueza de vocabulario, sino que debe comprenderse como un nuevo camino de pensamiento. Quizá es relativamente fácil formular su pensamiento fundamental, pero la dificultad estriba en la refracción de este pensamiento fundamental en múltiples caminos de pensamiento e ideas con las que trabaja. El pensamiento fundamental de Heráclito se refracta en una multiplicidad de vías,

HEIDEGGER: ... cosa que nos permite echar un vistazo en τὰ πάντα.

FINK: El pensar lo Uno sucede de una manera múltiple. Como para Parménides lo ἕν es pensado aproximándose *[angedacht]* a él en una pluralidad de σήματα [señales], así en Heráclito la relación entre ἕν y πάντα lo está en una multiplicidad de caminos para el entendimiento.

HEIDEGGER: ¿A dónde pertenecen dioses y hombres?

FINK: En un sentido, a las πάντα; en otro, a lo ἕν.

HEIDEGGER: Ese segundo sentido es precisamente lo interesante.

FINK: En la relación de los dioses y los hombres se refleja la relación entre ἕν y πάντα. Puesto que lo ἕν no es una unidad objetiva, sino la unidad del λόγος, los dioses y los hombres son los afectados por el rayo del λόγος. Son pertenecientes al suceder del λόγος.

HEIDEGGER: Los dioses y los hombres tienen, en su relación de entrecruzamiento, una función especular en relación a ἕν y πάντα.

FINK: Hablando heideggerianamente podríamos decir: los hombres y los dioses pertenecen, en un sentido, a lo que es *[das Seiende]*; en otro, más esencial, al ser *[das Sein]*. Esta situación especial de los dioses y de los hombres entre todo lo que es, que no les permite confundirse...

HEIDEGGER: ... entre lo que existe,

FINK: ... es mucho más difícil de comprender. Los dioses y los hombres existen como un comprender-el-ser. La comprensión-del-ser, divino y humano, son modos del autodespejamiento del ser.

HEIDEGGER: Pero eso no está en Heráclito.

FINK: Podemos encontrar la naturaleza de luz de lo ἕν en el camino sobre la relación de los dioses y los hombres.

HEIDEGGER: Quizá sea aquí el lugar correcto para pasar ahora al fragmento 26.

FINK: Primero querría regresar una vez más al fragmento 88: ταὐτό τ'ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα [M: una misma cosa es en nosotros lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar son aquéllos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos]. Aquí se menciona un ταὐτό [lo mismo], pero no un ser-lo-mismo de un mismo anterior, no la identidad vacía que pertenece a todo lo que hay, sino un ser-lo-mismo que se refiere a algo diferente. Se refiere a lo que nos parece ser especialmente diferente. Las diferencias mencionadas aquí no son aquellas que se encuentran en constante movimiento, sino las que afectan a todo lo viviente. Para nuestro modo habitual de concebir, el estar vivo, despierto o ser joven tienen un carácter positivo frente al estar muerto, dormido o viejo. Pero el fragmento que

expresa el ser-lo-mismo no habla sólo contra la opinión común de la superioridad de lo vivo, despierto o joven, respecto de lo muerto, dormido o viejo, sino que, más allá de eso, expresa también una pertenencia conjunta de los tres grupos mismos. El estar durmiendo, que se encuentra en el centro, goza de una posición intermedia notable, desde la cual es posible una apertura que entiende el estar muerto y el ser viejo en el sentido del decaer. Pero el fragmento dice todavía más. No solamente son lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo viejo y lo joven una y la misma cosa, sino que ésta es, a su vez, aquélla, y aquélla, a su vez, ésta. Una conversión fenoménica sólo puede constatarse en el caso de la relación de la vigilia y el sueño, pues lo que de la vigilia pasa al sueño regresa también nuevamente del sueño a la vigilia. Pero sólo la conversión de vigilia en sueño es reversible. En cambio, la conversión de vida en muerte y de ser joven en ser viejo son irreversibles en lo fenoménico. Sin embargo, en el fragmento se dice: así como la vigilia pasa al estar durmiendo y viceversa, de la misma manera también lo vivo pasa a lo muerto, lo muerto a lo vivo y lo joven a lo viejo y lo viejo a lo joven. El fragmento trata la diferencia entre lo vigilante y lo durmiente de la misma manera como la de lo viviente y lo muerto, y lo joven y lo viejo. Pero ¿de quién se predica esta conversión reversible? La expresión *reconvertible [wieder umschlagbar]* recuerda a la ἀνταμοιβή, esto es, al intercambio de oro por mercancías y mercancías por oro. Allí está referida la relación del intercambio a la relación entre ἕν y πάντα, así como entre πάντα y ἕν. Las preguntas son: los tránsitos referidos a lo vivo que se mencionan en el fragmento 88, ¿tienen su lugar dentro de los *animalia* [seres vivos] o con ellos se quiere decir *conversiones* en el sentido de las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego]? ¿El ταὐτό [lo mismo] está dicho de los *animalia* o más bien del πῦρ ἀείζωον [fuego siempre viviente], acerca del que escuchamos que siempre fue y es y será (ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται), pero que él mismo no es nada que dure intratemporalmente, sino que posibilita el haber-sido, el ser-presente y el ser-futuro de las πάντα? ¿Deben pensarse las conversiones mencionadas en el fragmento 88 como meras afirmaciones acerca de fenómenos dados y no dados en el mundo animal o se refieren al πῦρ ἀείζωον? Estas preguntas vamos a dejarlas como preguntas.

HEIDEGGER: ¿Cuál es la relación entre ζῶν καὶ τεθνηκός [vivo y

muerto] con ζῶντες [viviendo/vivos] y τεθνεῶτες [muriendo/muertos] del fragmento 62? ¿Cómo se habla en uno y cómo en el otro de los fragmentos?

FINK: En el fragmento 62 los ζῶντες y τεθνεῶτες están referidos al...

HEIDEGGER: ... modo del ser de los inmortales y mortales, en cambio, en el fragmento 88, ζῶν καὶ τεθνηκός están referidos al estar siendo *[Seiendes]*.

FINK: No a estar siendo, sino a estar vivo y a estar muerto. ζῶν no significa un ser vivo, sino lo vivo como *terminus* para el estar vivo, así como τεθνηκός no significa un muerto, sino el *terminus* para el estar muerto. Lo mismo vale para el despierto y el dormido, y para el joven y el viejo. Despierto y dormido son *termini* para el estar despierto y el estar dormido, y joven y viejo lo son para el ser-joven y ser-viejo.

HEIDEGGER: ¿Es ζῶν en el fragmento 88 sólo el singular del plural ζῶντες en el fragmento 62? ¿Están implicados también en el fragmento 88 dioses y hombres?

FINK: El ζῶν καὶ τεθνηκός no se refiere sólo a dioses y hombres, pues el fragmento 88 tiene una extensión muy amplia. Pero ¿para quiénes es lo mismo el estar vivo y el estar muerto, el estar despierto y el estar dormido, el ser joven y el ser viejo? ¿Para los seres vivos o del πῦρ ἀείζωον?

HEIDEGGER: Entonces, en el fragmento 88 se dice otra cosa que en el fragmento 62. En éste se habla en forma más amplia.

FINK: ζῶν y τεθνηκός deben entenderse como τὸ καλόν [lo bello] o τὸ δίκαιον [lo justo]. ¿Cómo debe entenderse el artículo τό? El profesor Heidegger ha indicado que no se trata de relaciones y contrarrelaciones en las que podamos señalar a un poseedor. En la segunda frase del fragmento, Heráclito habla en plural, mismo que no se refiere a cosas, sino a las tres diferentes relaciones. ¿De quién puede predicarse únicamente el ταὐτό? La coincidencia pensada aquí no lo es sólo en una indiferencia indistinta. Se piensa incluso en una conversión mutua. El μεταπεσόντα [M: al cambiar] remite al fragmento 90, en el que se menciona la ἀνταμοιβή, esto es, el intercambio de oro por mercancías y de mercancías por oro. Pero lo que se convierte, en el fragmento 88, no son sólo cosas frente a la unidad que reúne, sino la oposición más fuerte del estar vivo y el estar muerto. Aquí se expresa

una mismidad *[Selbigkeit]* que es una cachetada para la opinión común, que insiste en la diferencia entre vida y muerte, y que la contradice. Por ello es desconcertante la pregunta dónde está el lugar, el sitio de esta conversión.

HEIDEGGER: ¿Quiere decir lo mismo estar muerto (τεθνηκός) que haber muerto?

FINK: Sí, cuando τεθνηκός está dicho en contraste con ζῶν. No significa lo inanimado en el sentido del mineral,

HEIDEGGER: ... es decir, no se refiere a la naturaleza muerta. Una piedra, por ejemplo, no está muerta.

FINK: En el fragmento 88 vida y muerte, que en lo fenoménico conocemos únicamente en un ámbito determinado, están referidas a la relación total entre ἕν y πάντα. Esta pregunta, sin embargo, la dejamos todavía abierta, pues no se puede decir, verificándolo, sin más, qué es lo ταὐτό. En principio sólo podemos suponer que el ser-lo-mismo de vida y muerte se refiere a lo ἕν. El profesor Heidegger ha caracterizado la relación entre ἕν y πάντα como una relación de comportamiento *[Verhalt]* con el ser y con el cosmos. Si en lo ταὐτό del fragmento 88 se alude a esta relación de comportamiento primordial, esto se hace, no obstante, desde lo fenoménico, lo que constituye una contradicción. Pues ningún muerto vuelve a ser vivo. Lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo, son fenómenos que, en cierto modo, implican todos la permanencia de lo vivo en el tiempo. La vida es el tiempo total de un ser vivo, la muerte el fin del tiempo de vida. La vigilia y el sueño constituyen el ritmo primordial durante la vida. El ser joven y ser viejo apuntan al estar-dentro del poder corruptor del tiempo que no sólo trae, sino que también quita todo. Para mí la pregunta es si la relación entre ἕν y πάντα es una relación de temporalidad. A continuación me gustaría intentar una exégesis del fragmento 26, que dice: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις] ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος. Diels traduce: «el hombre toca (enciende para sí) en la noche una luz, cuando se han apagado sus ojos. Vivo, toca al muerto en el sueño; en la vigilia toca al durmiente». Este fragmento comienza claramente con el hombre. El hombre se enciende en la noche una luz. El fragmento 26 comienza con el hombre y su capacidad de encenderse una luz en la noche,

cuando su vista (ὄψις) se ha apagado. Diels traduce ἀποσβεσθεὶς ὄψεις como «cuando se han apagado sus ojos». Pero esta traducción permite la interpretación de que el hombre ve al soñar; de que, en la oscuridad, está en una luz mientras sueña. El plural ἀποσβεσθεὶς ὄψεις lo traduciría yo más bien como «apagado en sus modos de ver *[Sichtweisen]*». El hombre tiene su lugar intranquilo entre la noche y la luz. El fragmento apunta al lugar, frágil, del hombre entre la noche y la luz. Está cerca de la luz, lo que se muestra cuando es capaz de iluminar la noche. El hombre es una especie de ladrón del fuego prometeico. Tiene la capacidad de hacer surgir la luz en la noche cuando sus modos de ver están apagados, pero no cuando está durmiendo, sino cuando se enfrenta a la oscuridad. «Vivo, toca al muerto en el sueño; en la vigilia toca al durmiente.» Vida y muerte están aquí vinculadas mediante la posición intermedia del sueño. El dormir es un modo del estar-vivo, pariente de la muerte; la vigilia es un modo del tocar, que se mantiene en la luz, a la muerte, a través de la relación con el que duerme. Estar vivo y estar despierto, estar dormido, estar muerto, no son tres estados, sino tres posibles modos de comportamiento del hombre, en los que se acerca a lo nocturnal y oscuro, y a lo abierto y lúcido.

HEIDEGGER: Debemos tener claro qué es lo que significa propiamente el *tocar* (ἁφή). Más tarde aparece, en la *Metafísica* (Θ 10 [1051b]) de Aristóteles, el *captar* como θιγεῖν [tocar].

FINK: Lo que hemos dicho ahora acerca del fragmento 26 es únicamente un señalamiento preliminar de la dificultad desde la que tendremos que comenzar nuestra próxima sesión.

XI. Lo *lógico* en Hegel. *Conciencia* y *Dasein [ser-ahí].* Lugar del ser humano entre luz y noche (fragmentos aludidos: 26, 10)

HEIDEGGER: En primer lugar tengo que hacer una corrección respecto de nuestra sesión anterior. En el lugar donde decía que Hölderlin interpretaba retomando la sentencia heraclítea de ἓν διαφέρον ἑαυτῷ [lo Uno que difiere de sí mismo] o la verdad como belleza, dije, por descuido, que ese pensamiento se encontraba en Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* En realidad, esta idea está en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* tomo III, «El mundo griego y el mundo romano», de la edición de Lasson, pp. 570 y ss.: «De esta manera, lo sensual es sólo manifestación del espíritu, se ha desprendido de su finitud, y en esta unidad de lo sensual con lo en y por sí espiritual consiste lo bello» (p. 575); «La verdadera carencia de la religión griega, comparada con la cristiana, es, pues, que en ella la epifanía constituye el modo más alto; es más, es la totalidad de lo divino, mientras que en la religión cristiana la epifanía es considerada sólo un momento de lo divino» (p. 580); «Pero cuando la epifanía es la forma que se hace perenne, entonces el espíritu, que se manifiesta en su transfigurada belleza, es un más allá para el espíritu subjetivo...» (p. 581). Hegel piensa aquí la identidad de epifanía y belleza que también es característica y esencial para el Hölderlin temprano. No podemos abundar ahora en las explicaciones de Hegel detalladamente, pero les recomiendo que repasen de vez en cuando sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* De esa manera lograrán otra imagen de Hegel, quien intuyó mucho acerca de los griegos, por ejemplo, cuando piensa a Apolo como el dios sapiente, el dios del saber, el dios que habla, profetiza, augura, que trae todo lo oculto a la

luz y mira en la oscuridad; como el dios de la luz y la luz que todo lo manifiesta. Además, tengo que subsanar todavía una omisión. En nuestra última sesión hablamos acerca de los tres momentos de lo lógico en Hegel, lo abstracto-racional, lo dialéctico y lo especulativo. ¿Qué es lo que omitimos allí?

PARTICIPANTE: Ya no nos preguntamos qué es lo que, a diferencia de Hegel, entendemos respecto de nuestro propio proceder, bajo el rubro de lo especulativo, dado que la pregunta por el significado de lo especulativo en Hegel surgió porque uno de los participantes, partiendo de Heráclito, caracterizó nuestro ensayo de pensamiento mediante la expresión de su origen especulativo.

HEIDEGGER: Sobre esta cuestión hablaremos más tarde. De momento, permanezcamos aún dentro de la filosofía de Hegel. Para la explicación de los tres momentos de lo lógico hemos seguido el texto de Hegel. Pero ¿qué es lo que se debe preguntar cuando habla uno de los tres momentos de lo lógico en Hegel?

PARTICIPANTE: Uno podría decir, quizá, que el momento dialéctico y el especulativo aparecen como dos aspectos de la negatividad.

HEIDEGGER: No queremos abordar el problema de la negación y la negatividad.

PARTICIPANTE: Hemos olvidado preguntar por la totalidad de los tres momentos mismos.

HEIDEGGER: ¿Cómo quiere determinar usted el curso de los tres momentos? Lo abstracto, dialéctico y especulativo no constituyen una yuxtaposición. ¿A dónde tenemos que regresar para explicarnos cómo es que los tres momentos se co-pertenecen? Al reflexionar a posteriori sobre el transcurso de nuestro diálogo, me espantó nuestra negligencia.

PARTICIPANTE: Debemos preguntar en qué lugar dentro del sistema tiene su sitio la lógica.

HEIDEGGER: No tenemos que ir tan lejos, sino que debemos preguntar...

PARTICIPANTE: ... qué significa lo lógico para Hegel.

HEIDEGGER: Hemos hablado, pues, de los tres momentos de lo lógico, pero al hacerlo no hemos reflexionado sobre lo lógico mismo. Hemos olvidado preguntar qué quiere decir Hegel con lo lógico. Una persona dice, por ejemplo: «esto es lógico». O uno puede escuchar la frase: «la gran coalición es lógica». ¿Qué quiere decir aquí *lógico*?

PARTICIPANTE: En la introducción a la *Ciencia de la lógica,* Hegel dice que el contenido de la lógica «es la representación de Dios, cómo en su esencia eterna es anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».

HEIDEGGER: Permanezcamos, por lo pronto, en lo que quiere decir *lógico* en sentido habitual, esto es, qué quiere decir para una persona común y corriente.

PARTICIPANTE: Significa tanto como «concluyente en sí».

HEIDEGGER: Es decir, «consecuente». ¿Quiere decir eso Hegel cuando habla de los tres momentos de lo lógico? Evidentemente no. No nos hemos aclarado de qué estamos hablando. En el parágrafo 19 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dice Hegel: «La lógica es la ciencia *de la idea pura,* esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar». No es nuestra intención ocuparnos largamente de Hegel. Me interesa únicamente dejar claro el abismo que nos separa de Hegel cuando estamos con Heráclito. ¿Qué quiere decir *ciencia de la idea pura,* qué es para él la idea?

PARTICIPANTE: La perfecta captación del pensamiento que tiene de sí mismo.

HEIDEGGER: ¿Qué supone el concepto de idea en Hegel? Piense en la *ἰδέα* de Platón. ¿Qué ha sucedido entre la idea platónica y la idea de Hegel? ¿Qué ha tenido lugar, entre tanto, cuando la época moderna y Hegel hablan de idea?

PARTICIPANTE: Entre tanto, la *ἰδέα* de Platón ha tomado el camino de convertirse en concepto.

HEIDEGGER: Tiene usted que ser un poco más cuidadoso. La idea se convierte, en Descartes, en *perceptio.* Con ello, se le ve desde la representación del sujeto, es decir, desde la subjetividad. La idea absoluta de Hegel es entonces el perfecto saber-se del sujeto absoluto. Es el contexto interno de los tres momentos en el carácter de proceso del manifestarse a sí mismo del espíritu absoluto. En este absoluto habla aún, a pesar de la subjetividad, el pensamiento de la idea de Platón, el mostrar-se. Ahora bien, ¿por qué puede decir Hegel que la idea es el pensar? Tiene que parecernos paradójico inmediatamente al leer la frase de Hegel. Sólo se puede comprender si se observa que la idea platónica se convierte en *perceptio* en Descartes. Antes de eso las ideas se convierten en los pensamientos de Dios y adquieren importancia

para la *creatio.* Damos esta breve determinación de lo lógico en Hegel sólo para ver de qué estamos hablando cuando mencionamos los tres momentos de lo lógico. Lo lógico es un término en Hegel que está cargado de un enorme peso y esconde en sí una abundancia que no se puede comprender fácil ni rápidamente. En el parágrafo 19 de la *Enciclopedia* dice, entre otras cosas: «En la medida en que lo lógico es la forma absoluta de la verdad y, aún más que esto, incluso es la verdad pura, es algo completamente distinto de una cosa meramente *útil*». ¿Qué significa aquí verdad? ¿Qué debe uno pensar también cuando quiere entender el concepto que tiene Hegel de la verdad? Piensen nuevamente en lo que hemos dicho: la idea se convierte en *clara et distincta perceptio,* y ésta tiene que ver para Descartes con la...

PARTICIPANTE: *certitudo.*

HEIDEGGER: Es decir, con la certeza. Para poder entender el concepto hegeliano de la verdad tenemos que pensar también la verdad como certeza, como lugar en el absoluto saberse a sí mismo. Sólo así se puede entender que lo lógico deba ser la verdad pura de sí mismo. Es importante subrayar la importancia de lo lógico para Hegel, cuando más tarde —si bien ya no en este semestre— hablemos del logos en Heráclito. Ahora me interesa una aclaración más. Usted habló, profesor Fink, de que el conocimiento divino de la consagración de los hombres a la muerte no es una mera conciencia, sino una relación de entendimiento. Usted opone, pues, la relación de entendimiento, a la que también hemos llamado la apertura, a la mera conciencia.

FINK: Estaría dada una mera conciencia de algo, por ejemplo, cuando se dice: «el hombre sabe, como animado, de la inanimidad de la naturaleza». Aquí podría uno hablar de una relación de mero saber, si bien yo creo que también aquí se trata de algo más que una mera conciencia de... No sólo el entender-el-ser del ser-imperecedero pertenece al entendimiento que tienen los dioses de sí mismos, sino también, como un componente implícito, el entender-el-ser del ser-efímero. El entendimiento divino del ser no es de naturaleza neutral, sino que está afectado, a su vez, del ser-efímero de los hombres. Los dioses entienden su ser-dichoso en la *retroafectación* de parte de la caducidad de los mortales.

HEIDEGGER: Cuando usted dice: la relación de los dioses con la consagración de los mortales a la muerte no es una mera conciencia,

quiere decir que no es una mera representación de los hombres que los dioses sean de tal o cual forma. Usted dijo que la relación de los dioses con los hombres es una relación de comprensión y quiere decir una relación de autocomprensión

FINK: Los dioses sólo pueden tener su ser, en la medida en que son abiertos a los mortales. La apertura para con los mortales y su caducidad no podría faltar en ellos. Pero esto no debemos entenderlo como dice, por ejemplo, Nietzsche, siguiendo a santo Tomás de Aquino, sobre la beatitud del paraíso, que los dichosos van a contemplar los tormentos de los condenados para gustar más de su beatitud (*Genealogía de la moral,* tratado primero, 15). Los inmortales no pueden deponer su mortalidad: son θνητοί. Conocen su ser eterno no sólo a partir de la contemplación que observa (θεωρία), sino, al mismo tiempo, en la retroafectación por parte del ser-caduco de los mortales. Están afectados por la consagración de los hombres a la muerte. Es difícil encontrar aquí el término correcto.

HEIDEGGER: A ese punto precisamente quiero llegar. Si encontramos la forma terminológicamente adecuada es otra pregunta. La apertura no es algo como una ventana abierta o como una entrada. La apertura del hombre con las cosas no significa que haya un agujero a través del cual el hombre las vea, sino que la apertura para… es el ser incumbido por las cosas. Si hablo de esto, es para explicar la relación fundamental que juega un papel en la comprensión de lo que en *Ser y tiempo* se piensa con el término *Dasein [ser-ahí].* Mi pregunta apunta ahora a la relación entre conciencia y *Dasein.* ¿Cómo se explica la relación? Si usted toma *conciencia [Bewußtsein]* todavía como término para la filosofía trascendental y el idealismo absoluto, con el término *Dasein* se toma otra posición. Esta otra postura se pasa frecuentemente por alto o no se la observa lo suficiente. Cuando uno habla de *Ser y tiempo* piensa antes que nada en el *se [Man]* o en la *angustia [Angst].* Comencemos con el término *conciencia.* ¿No se trata realmente de una palabra curiosa?

FINK: La conciencia está, en realidad, referida a la cosa. En la medida en que una cosa es representada, se trata de un ser consciente *[bewußtes Sein]* y no de un ser sapiente *[wissendes Sein].* Pero por *conciencia* queremos entender la ejecución *[Vollzug]* del saber.

HEIDEGGER: Consciente es, en realidad, el objeto. Conciencia

entonces significa tanto como objetualidad, misma que es idéntica al principio primordial de todos los juicios sintéticos *a priori* de Kant: las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia. En el caso de la conciencia se trata de un saber y el saber es pensado como representación, como, por ejemplo, en Kant. Y ahora bien, ¿qué pasa con el *Dasein*? Si queremos proceder de manera pedagógica, ¿con qué debemos empezar?

PARTICIPANTE: Podemos comenzar con la palabra. El concepto de *Dasein* en Kant significa ser-real [*Wirklichsein*].

HEIDEGGER: El concepto de realidad en Kant es un problema oscuro. Pero ¿cómo surgió el concepto del *Dasein* en el siglo XVIII?

PARTICIPANTE: Como traducción de *existentia*.

HEIDEGGER: *Dasein* significa entonces: estar presente ahora. Pero ¿cómo debe entenderse la palabra *Dasein,* partiendo de la hermenéutica del *Dasein* en *Ser y tiempo*?

PARTICIPANTE: La hermenéutica en *Ser y tiempo* parte del *Dasein,* si bien no lo entiende, en un sentido convencional, como estar-ahí [*Vorhandensein*].

HEIDEGGER: En francés *Dasein* se traduce como *être-là;* por ejemplo, en Sartre. Sin embargo, con ello se pierde todo lo que se había ganado como nueva postura en *Ser y tiempo.* ¿Está el hombre *ahí,* como esa silla?

PARTICIPANTE: *Dasein* en *Ser y tiempo* no implica el puro ser-fáctico del hombre.

HEIDEGGER: *Dasein* [*ser-ahí*] no significa estar ahí o acá. ¿Qué significa *da* [ahí]?

PARTICIPANTE: Significa el estar despejado en sí [*in sich Gelichtetsein*]. El ser del hombre, como del *Dasein,* no es un mero estar ahí, sino un estar despejado.

HEIDEGGER: En *Ser y tiempo Dasein* se describe de la siguiente manera: *Da-sein.* El *da* es el despejamiento y apertura de lo que es, al que está expuesto el hombre. El saber de la conciencia, el representar es algo completamente diferente. ¿Cómo se comporta la conciencia, el saber como representar, respecto del *Dasein*? No se trata de que reflexione usted, se trata de que vea. El profesor Fink ha llamado la atención sobre el hecho de que la conciencia es, en

realidad, el saber del objeto. ¿En qué se basan la objetualidad y lo representado?

PARTICIPANTE: En el representar.

HEIDEGGER: Con esta respuesta se da por bien servido Kant y con él el idealismo absoluto de la idea absoluta. Pero ¿qué se oculta con ello?

FINK: Aquello donde juegan conciencia y objeto.

HEIDEGGER: A saber, el claro *[Lichtung]*, en el que lo presente va al encuentro de otro presente. La objetualidad para... presupone el aclarar, en el que lo presente encuentra al hombre. La conciencia sólo es posible sobre la base del *da* como un modo derivado de ella. A partir de aquí tiene uno que comprender el paso histórico que se da en *Ser y tiempo* al comenzar con el *Dasein* frente a la conciencia. Esto es algo que tiene uno que notar. Me he referido a esto porque dicha relación jugará todavía un papel para nosotros junto con la otra relación entre ἕν y πάντα. Ambas relaciones van juntas. En Heráclito está en el fondo, aunque no se hable directamente de ello, la ἀλήθεια [verdad], el no-ocultamiento. Él habla sobre la base de esto, sobre lo que no pensó más. A partir de aquí debe entenderse lo que dije en la última sesión: lo ἕν es el con-tenedor [*Ver-hältnis; cf. Verhältnis* = relación] de las πάντα. El con-tener *[Ver-halten]* y tener *[Halten]* quiere decir aquí, en principio, guardar, conservar y permitir *[Gewähren]* en el más amplio sentido. Este *tener* será llenado de contenido conforme avance el tiempo, esto es, al repasar los fragmentos de Heráclito. El profesor Fink ya nos ha señalado muchas veces que todas las determinaciones del ἕν, como el rayo, el Sol, las horas y el fuego, no son imágenes, sino formas de caracterizar este *tener* y la manera cómo τὰ πάντα son para lo ἕν, y caracterizan lo ἕν mismo como lo que unifica, reúne...

FINK: ... y despide. Esta relación entre ἕν y πάντα tenemos que contrastarla con la concepción ingenua, según la cual lo ἕν es como un recipiente *[Be-hältnis]*, como una olla en la que están todas las πάντα. Esta relación abarcadora, que conocemos ónticamente, no se puede aplicar a la relación entre ἕν y πάντα.

HEIDEGGER: En alemán del sur, *olla [Topf]* se dice *Haf-en*. Esa palabra está emparentada con ἅπτεσθαι [*hap-* = *haf-* = *hab-* = *kap-*], que a su vez es la misma que *Hab-icht [azor]*, esto es, el ave que aprehende,

que *cap*-tura. La lengua es mucho más pensante y descubridora que nosotros. Claro que eso seguramente se olvidará en los siglos venideros. Nadie sabe si alguna vez se volverá a recurrir a ello.

FINK: En la última sesión comenzamos a repensar el fragmento 26 y a poner de relieve algunos elementos: la curiosa situación del hombre como un ser que está ubicado, encendiendo fuego, entre noche y luz.

HEIDEGGER: Para mí existe ya una dificultad en la manera como Clemente introduce el fragmento. Cuando leo el texto de Clemente no me queda claro en qué contexto y por qué motivo cita el fragmento 26. Dice Clemente: *ὅσα δ'αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὃ μὲν μᾶλλον, ὃ δὲ ἧττον, ὅπερ ἐστὶ καὶ παρὰ Ἡρακλείτου λαβεῖν.* La primera frase, traducida, reza: «Cuanto, a su vez, dicen del sueño, lo mismo debe uno escuchar en relación con la muerte». Para mí resulta incomprensible cómo es que este texto podría tener alguna coherencia con el fragmento 26. Yo mismo no encuentro ninguna conexión. El texto de Clemente es para mí, en relación con el fragmento 26, incomprensible, porque en el fragmento no se encuentra nada acerca de la *ἀπόστασις τῆς ψυχῆς* [separación del alma]. El texto de Clemente no es en absoluto el mismo que el del fragmento. Otra dificultad es para mí la siguiente. Heráclito dice: «el hombre enciende para sí en la noche una luz, cuando su vista se ha apagado». ¿Debemos imaginarnos al hombre encendiendo en la oscuridad una luz con un cerillo u oprimiendo un botón?

FINK: Yo pensaría que la situación fundamental a partir de la cual se habla en el fragmento es la situación del hombre entre noche y luz. El hombre no aparece solamente, como otros seres vivos, entre la noche y la luz, sino que él es un ser vivo que está en relación con la noche y la luz, y no es sorprendido por la oscuridad. Cuando su *ὄψις* [vista] se ha apagado tiene, como ser afín al fuego, la capacidad de producir fuego y luz. El hombre se relaciona con la noche y el día.

HEIDEGGER: Quedémonos, en principio, en la noche y el día.

FINK: La situación del hombre es otra que la de los seres vivos que están a merced de la noche y el día. Cuando es noche para los hombres, entonces la luz está apagada. Claro que existe el ver la oscuridad. La *ὄψις* no significa aquí la capacidad de ver, sino la capacidad de ver *in actu*. Por eso cuando su *ὄψις* está apagada se dice: cuando su

capacidad de ver no está más *in actu*. La capacidad de ver en sí no se apaga con la llegada de la oscuridad. Tampoco decimos que el hombre sólo escuche cuando escucha sonidos. Pues él escucha también el silencio.

HEIDEGGER: En la oscuridad el hombre no ve nada.

FINK: Sin embargo, todo hombre ve algo en la oscuridad.

HEIDEGGER: Precisamente allí quiero llegar, a saber qué significa el apagarse.

FINK: El apagarse puede significar dos cosas: por un lado, se refiere al no ver en la oscuridad; por otro, al no ver en el sueño.

HEIDEGGER: Dejemos todavía de lado el sueño. En el ámbito fenoménico debemos distinguir entre el *no ver nada en la oscuridad* y el *no ver*. Ahora bien, cuando hablamos de apagarse la vista, el asunto no me queda completamente claro. No ver quiere decir,

FINK: ... que la capacidad de ver está cerrada. Con la capacidad de ver abierta no vemos nada definido en la oscuridad. Pero esto es, con todo, un ver.

HEIDEGGER: Ahora me interesa definir qué es lo que niega el apagarse de la ὄψις.

FINK: Uno puede leer el fragmento 26 así: el hombre se enciende una luz cuando sueña. Pero esta forma de leerlo me parece cuestionable. Cuando decimos: el hombre está apagado en relación con la ὄψις, eso puede significar o que se encuentra clausurada la capacidad de ver o el no poder encontrar nada visible debido a la oscuridad. Por lo que hace a esto último, la capacidad de ver está abierta, pero no podemos llegar a nada definido en la oscuridad.

HEIDEGGER: En la oscuridad no veo nada y, sin embargo, veo.

FINK: Algo similar es lo que sucede con el oír. Un vigía, por ejemplo, escucha atentamente en el silencio, sin oír nada definido. Aunque no perciba ningún sonido determinado, escucha. Su escuchar es la vigilia más extrema del querer oír. El percibir es la condición para la posibilidad del oír. Es el estar abierto al espacio de lo audible, mientras que el oír es el toparse con audibilidades concretas.

HEIDEGGER: Si pensamos lo dicho acerca del *no ver nada* y el *no ver* en relación con la situación en la que el hombre se ayuda con una luz, por ejemplo, una vela, ¿cómo debe entenderse entonces el ἑαυτῷ [para sí mismo] del fragmento 26? Me interesa salvar el ἑαυτῷ.

FINK: No lo considero pleonástico. El hombre tiene la capacidad, emparentada con el día, de iluminar, si bien, en comparación con el día, sólo de una manera precaria. La capacidad del hombre para iluminar es algo distinto de la luz que viene con el día. La luz encendida por él es la pequeña luz en medio de la gran oscuridad de la noche.

HEIDEGGER: Cuando él enciende una pequeña luz en la noche, lo hace para que aún le sea dado algo, por medio de la luz, en la oscuridad.

FINK: La pequeña luz se encuentra en oposición con la gran luz del día que nos invade de manera rítmica y que no tolera oscuridad alrededor suyo. El hombre es el ser emparentado con la luz que, si bien puede encender una luz, jamás podría extinguir la noche completamente. La luz excitada por él es sólo una isla en lo oscuro de la noche, por lo que su lugar está claramente indicado entre el día y la noche.

HEIDEGGER: Usted subraya la noche y la entiende de manera especulativa. Pero para mantenernos por lo pronto en el tema de la oscuridad: en lo oscuro, en el crepúsculo, enciende el hombre una luz. ¿No tiene nada que ver esta oscuridad, en la que enciende una luz, con la luz de la que está usted hablando?

FINK: Esta luz que el hombre enciende es ya un vástago. Todo fuego terrenal y los que provocan los seres que encienden fuego son, como en Platón, vástagos. Los dioses no se comportan de la misma manera que los hombres con la luz y la noche. El hombre tiene un rostro de Jano: voltea lo mismo hacia el día que hacia la noche.

HEIDEGGER: El hombre que, en relación con las posibilidades de ver, se apaga, enciende una luz. Ahora se hace más claro el ἀποσβεσθεὶς ὄψεις. Quiere decir: «cuando el hombre no ve nada a causa de la oscuridad», pero no: «cuando no puede ver».

FINK: ὄψεις lo traduzco como «posibilidades de ver» *[Sichtsmöglichkeiten]*.

HEIDEGGER: No entiendo eso completamente.

FINK: El hombre se enciende en la oscuridad una pequeña luz, comparada con la gran luz.

HEIDEGGER: Me gustaría quedarme en la pequeña luz para que expliquemos el ἑαυτῷ y lo salvemos.

FINK: ἑαυτῷ lo traduzco como: para sí.

HEIDEGGER: Pero ¿qué quiere decir *para sí*?

PARTICIPANTE: Quiere decir que la pequeña luz es una luz privada...

FINK: ... frente a la gran luz.

HEIDEGGER: ἅπτεται ἑαυτῷ [enciende para sí]: ¿por qué enciendo para mí una vela? Evidentemente para que me muestre algo. Esta dimensión debe tenerse en cuenta.

FINK: Me gustaría acentuar el carácter insular de la pequeña luz, en la que se me muestra todavía alguna cosa. La pequeña luz en lo oscuro de la noche es una luz fragmentaria, insular. Puesto que el hombre no vive en la gran luz, se asemeja a los búhos [νυκτερίδες], esto es, se encuentra en el umbral entre el día y la noche. Se distingue como un ser emparentado con la luz que, al mismo tiempo, está en relación con la noche.

HEIDEGGER: ¿En qué se manifiesta su relación con la noche?

FINK: Primero dice: el hombre se enciende en la noche una luz. Luego continúa: al dormir toca a los muertos; en la vigilia, a los durmientes. El sueño es la entreluz de la vida. El hombre no existe en la completa plenitud de la vida, mientras toque, al dormir, a los muertos. El muerto está en relación con la noche.

HEIDEGGER: ¿Qué quiere decir *tocar*?

FINK: Tocar no quiere decir aquí *palpar,* sino que apunta hacia una relación limítrofe. Y también aquí hay que observar: no se trata de una delimitación sencilla, sino de una relación de delimitación.

HEIDEGGER: Si pongo aquí, sobre la mesa, el gis junto al vaso, estamos hablando de una delimitación sencilla de ambos objetos.

FINK: Pero cuando el hombre, al dormir, toca a los muertos, no es que esté en el límite con ellos, como el gis con el vaso: toca, al dormir, relacionándose con la oscuridad.

HEIDEGGER: Se trata, pues, de un tocar abierto *[offenständig]*. Eso tiene que ver con que la luz encendida también permite *[gewährt]* una apertura para el pequeño entorno del cuarto que es iluminado por la vela. Quisiera que el fragmento 26 y sobre todo el ἅπτεται ἑαυτῷ [enciende/toca para sí] entren en la dimensión de la relación abierta. Para mí que va usted demasiado rápido hacia la dimensión especulativa.

FINK: En la medida en que el hombre se relaciona con el espacio limitado de luz, se relaciona al mismo tiempo con lo que la apertura

rechaza. Tendría uno que encontrar una palabra para poder comprender la relación del hombre no sólo con lo abierto, sino también con la noche que rodea lo abierto.

HEIDEGGER: Lo oscuro es también, cuando se enciende una luz en él, en cierto modo una apertura. Esta oscuridad abierta sólo es posible en el claro, en el sentido del *da* [ahí].

FINK: Querría creer que no debemos pensar el espacio oculto de lo oscuro únicamente a partir de la relación del claro del *da*. Existe el peligro de que se entienda lo oscuro sólo como límite de lo que está abierto, como circunvalación externa de lo abierto. Quisiera señalar, sobre todo, que el hombre se relaciona igualmente con lo abierto y con la oscuridad que oculta.

HEIDEGGER: Esto, acerca de lo que usted habla, puede ser correcto, pero, en principio, en el fragmento no se dice nada de ello. La dimensión que tiene usted en perspectiva no quiero discutirla.

FINK: Partamos de la situación de la luz en la noche. Alguien enciende una antorcha en la noche. La antorcha arroja un resplandor sobre el camino, de manera que uno se puede orientar. Al moverse en la claridad y relacionarse con ella, se relaciona, igualmente, también con la oscuridad amenazante respecto de la cual está abierto, entendiéndola, si bien no en el modo de la apertura. El claro en la oscuridad ocultante tiene su delimitación. La ἀλήθεια [verdad] está circunstanciada por la λήθη [olvido].

HEIDEGGER: En el fragmento 26 yo pongo el acento precisamente en la relación de la apertura.

FINK: El fragmento no habla de la claridad, sino de la luz en la noche. Habla de la curiosa situación del hombre, entre luz y noche, que durante el sueño está abierto a la muerte y relacionado con ella. La relación-con-la-muerte pertenece también a la comprensión del despierto, pues el despierto toca al durmiente y el durmiente al muerto.

HEIDEGGER: En principio estoy todavía con el problema de la luz en la noche. Wilamowitz suprimió la palabra ἀποθανών [al morir], considerándola una glosa.

PARTICIPANTE: Si se conserva la palabra ἀποθανών, el fragmento se avecina, por su sentido, a la concepción del mundo órfico-eleusina. En ese caso cambiaría también el sentido de εὐφρόνη [noche].

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende usted el ζῶν [vivo]? A partir del ζῶν δέ [pero vivo], ¿no debería uno conservar el ἀποθανών?

PARTICIPANTE: ἀποθανών es una glosa de ἀποσβεσθεὶς ὄψεις [apagado en cuanto a su vista].

HEIDEGGER: ἀποσβεσθεὶς ὄψεις significaría entonces, referido a ἀποθανών, «luego que haya sido arrebatada la capacidad de ver».

FINK: Pero entonces el fragmento entra en el ámbito de una afirmación mística que no puedo comprender.

HEIDEGGER: Todo lo que sigue a ἑαυτῷ en el fragmento es para mí enigmático. No puedo ver el *ductus* del fragmento. ¿De qué se trata en este texto? Tres veces se habla de un ἅπτεται [toca] y cada vez en un contexto distinto. Por un lado se dice: el hombre toca (enciende para sí) una luz en la noche. Luego dice: vivo toca, en el sueño, a los muertos; en la vigilia toca a los durmientes. ¿Dónde acomodamos el ἅπτεται?

FINK: En primer lugar habla Heráclito de ἅπτεται en relación con φάος. En el encender el fuego está implícito el tocar. Si el hombre es un ser intermedio entre la luz y la noche, entonces también es un ser intermedio entre la vida y la muerte, el ser que ya en vida está cercano a la muerte. En vida toca, al dormir, a la muerte; despierto, al dormido. El ἅπτομαι [tocar] implica un modo más íntimo que la sola representación abstracta. El sueño constituye el punto medio entre la vida y la muerte. El que duerme tiene lo inactivo del muerto y el respirar del vivo.

HEIDEGGER: ¿Qué significa *despierto*?

FINK: El despierto es aquel que está en la apertura plena.

HEIDEGGER: *Despierto [wach]* está emparentado con *despertar [wecken]*.

PARTICIPANTE: El despertarse *[aufwachen]* toca el sueño. El despertarse es lo contrario del adormecerse.

HEIDEGGER: Usted quiere decir que, al despertarnos, ¿todavía tenemos agarrado al sueño de una punta? Pero en el fragmento se trata de una relación esencial entre vigilia y sueño y sueño y muerte…

FINK: … y no de una circunstancia casual. Aquí se trata del hombre como lo intermedio-entre-noche-y-día *[das Zwischen-Nacht-und-Tag]*.

HEIDEGGER: Para mí lo intermedio aún no está ahí. A un hom-

bre despierto le llamamos también despabilado, animoso. Tiene sus sentidos dirigidos hacia algo. Existe, en la medida en que ha dirigido sus relaciones hacia algo.

FINK: La relación entre la vigilia y el sueño es similar a la que hay entre dioses y hombres. A la comprensión de sí mismo que tiene el estar despierto corresponde el relacionarse con el sueño que subyace a toda vigilia.

HEIDEGGER: El ser despertado incluye en sí la relación con la somnolencia. Cosa que, desde luego, no es lo que quiere decir el fragmento 26. No se trata aquí de relaciones externas, sino de correspondencias internas. Como el relacionarse con el ser-mortal de los hombres pertenece al entenderse-a-sí-mismo del dios, de la misma manera pertenece también la relación con el sueño que entiende al entenderse-a-sí-mismo del velar [estar despierto]. Aquí se muestra algo del significado del sueño en la vida del hombre.

FINK: Al estar despierto pertenece la tensión mutua con el sueño. Pero el que duerme toca la muerte. El sueño es el modo del estar absorto y del estar libre de todo lo plural y organizado. Visto así, el que duerme se acerca al muerto, que ha logrado salir del ámbito de lo diferenciado de las *πάντα*.

HEIDEGGER: Para el hindú el sueño es la vida superior.

FINK: No dudo que eso pueda ser una experiencia de la India. Dormir es un modo del estar vivo, como la vigilia es el modo auténtico y concentrado del estar vivo. El despierto no toca inmediatamente al muerto, sino que sólo media a través del sueño. El sueño es el término medio entre la vigilia y el estar muerto. El estar muerto es lo que se considera a partir del sueño. El estar muerto sólo puede entenderse a partir del sueño.

HEIDEGGER: ¿Está usted diciendo que la experiencia del sueño es la condición de la posibilidad de experimentar la muerte?

FINK: Eso sería decir demasiado. El sueño es un modo semejante de ser al de estar muerto que, no obstante, no se da sólo de manera objetivamente biológica, pues al entender el sueño tenemos un entendimiento crepuscular del estar muerto. En cierto modo vale aquello de que lo semejante es reconocido por lo semejante y lo disímbolo por lo disímbolo.

HEIDEGGER: ¿No es la correspondencia entre sueño y muerte

más bien un punto de vista externo? ¿Se puede experimentar el sueño como sueño?

FINK: Quisiera responder positivamente esta pregunta, de la misma manera como se dice que uno puede tener una vivencia interna de la muerte. Hay modos de una comprensión oscura en los que el hombre se sabe familiarizado con el ser no clarificado. Sabemos del sueño ya antes del momento de despertar. Transdormimos el tiempo.

HEIDEGGER: Según Aristóteles no sabemos nada del sueño.

FINK: No estaría yo de acuerdo con eso. Lo que Aristóteles dice en esta forma del sueño no emana de un análisis fenomenológico que, según creo, aún no se ha hecho.

HEIDEGGER: No discuto la posibilidad de experimentar el sueño como sueño, pero no veo ningún acceso.

FINK: Cuando Heráclito habla del ἅπτεσθαι [tocar] del despierto en relación con el durmiente, no puede referirse a una apreciación externa. El tocar... es acercarse [ἀγχιβασίη], es una forma de aproximación que no sólo sucede objetivamente, sino que incluye un modo oscuro de entender.

HEIDEGGER: Para resumir ahora todo: usted ya nos ha anticipado a dónde quiere llegar. Los tres modos del ἅπτεσθαι son relaciones que tienen que ver con el hombre,

FINK: ... pero con el hombre como explicación privilegiada de la relación fundamental. Así como anteriormente el tema fue la relación mutua entre los dioses y los hombres, ahora el hombre se convierte en el tema, en medio de las oposiciones. El hombre es el ser en entreluces que enciende fuego en el juego mutuo del día y la noche. La situación fundamental del hombre consiste en estar colocado de manera privilegiada en el contrajuego del día y la noche. No sólo aparece como los demás seres vivos en este juego mutuo, sino que se relaciona con él, es cercano al fuego y está emparentado con lo σοφόν. Lo que se menciona en el fragmento 26 en cuanto a relaciones pertenece a la ubicación del juego mutuo de las oposiciones. Aquello que lo ἕν aparta y conjunta queda pensado en la imagen del dios, en la imagen del arco y la lira y en la ἁρμονία ἀφανής [armonía invisible; *cf.* frg. 54]. Allí se llama la atención sobre la conversión mutua *[Gegenwendigkeit]*. Aquí, sin embargo, en el fragmento 26, no se trata de la conversión mutua, sino de los contrarios...

HEIDEGGER: ... que se pertenecen uno a otro.

FINK: El hombre no sólo está expuesto al juego mutuo del día y la noche, sino que lo puede entender de una manera especial. Pero no lo entiende la multitud, sino sólo aquel que entiende la relación entre ἕν y πάντα.

HEIDEGGER: Respecto a la dificultad que representa para mí el fragmento 26, sólo he podido encontrar ayuda, especialmente para dilucidar el ἅπτεται, teniendo a la mano el fragmento 10: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα [E: Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas una y de una todas las cosas]. La palabra decisiva es aquí συνάψιες [E: acoplamientos/M: conexiones]. Es la misma raíz de ἅπτω [sujetar/tocar/encender], sólo que con el pseudoprefijo enfático συν [con]. Con ἅπτω están emparentadas nuestras palabras alemanas *heften* [sujetar] y *Haft* [detención]. Después de συνάψιες podemos poner dos puntos. Yo no lo traduzco como «conexión», sino como «dejar *copertenecer*» *[Zusammengehörenlassen]*. En el fragmento no se dice de dónde está determinada la múltiple σύναψις. Simplemente está allí.

FINK: Yo diría que las primeras dos explicaciones de las συνάψιες: ὅλα καὶ οὐχ ὅλα impiden que el συν se entienda en el sentido de un todo común. La idea habitual del todo está orientada hacia el añadir. Pero en el fragmento dice: totalidad y no totalidad. Se trata, pues, de συνάψιες no sólo de momentos sencillos en un todo, sino del todo y del no todo, así como de lo concorde y no concorde.

HEIDEGGER: El καί [y] entre ὅλα y οὐχ ὅλα podemos ponerlo entre paréntesis.

FINK: El fragmento continúa: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα [de todas las cosas uno y de uno todas las cosas].

HEIDEGGER: Lo asombroso es que πάντα y ὅλα aparecen al mismo tiempo.

FINK: Los ὅλα están en las πάντα.

HEIDEGGER: Entonces τὸ ὅλον no quiere decir el mundo.

FINK: El fragmento habla de totalidades en plural...

HEIDEGGER: ... que, sin embargo, no deben ser entendidas como cosas.

FINK: Pensamos, en principio, que se trata aquí de contraposiciones en el mismo plano. Pero al final del fragmento se dice que no se trata sólo de la unión de lo contrapuesto, sino que el todo sólo puede pensarse a partir de la relación entre *ἕν* y *πάντα*.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende usted el ἐκ?

FINK: A partir de las *συνάψιες*. Es una forma.

HEIDEGGER: ¿Quiere usted decir una forma o la forma?

FINK: La forma. La relación entre *ἕν* y *πάντα* la interpretó usted como relación de comportamiento.

HEIDEGGER: ¿Es el ἐκ *πάντων* [de todas las cosas] lo mismo que el ἐξ ἑνός [de uno]?

FINK: Aquí se contemplan las *συνάψιες* desde ambas caras, una vez como relación entre *πάντα* y *ἕν*; otra, como relación entre *ἕν* y *πάντα*.

HEIDEGGER: Pero eso tenemos que determinarlo con mayor exactitud, porque la relación fundamental entre *ἕν* y *πάντα*, en una escala disminuida, es lo que está en el fondo del fragmento 26.

FINK: No logro verlo allí.

HEIDEGGER: Si uno lee ἐκ *πάντων ἕν* [de todas las cosas uno] inmediatamente, tal como está, entonces significa: a partir de todo se compone un Uno.

FINK: Eso sería un fenómeno óntico que, sin embargo, no está considerado en el fragmento.

HEIDEGGER: Pero ¿qué sentido tiene el ἐκ y luego el ἐξ? Lo *ἕν* puede muy bien ser la relación de las *πάντα*, pero las *πάντα* no son, a su vez, la relación de lo *ἕν*.

FINK: El ἐκ debe ser pensado de otra manera en cada caso. Las *πάντα* están en las *συνάψιες* en relación con lo *ἕν*. Se encuentran retenidas por lo *ἕν*, son *συναπτόμενα* [sujetas conjuntamente].

HEIDEGGER: A partir del estar-sujetas, el retener

FINK: ... del que retiene,

HEIDEGGER: ... se hace visible. El fragmento no dice que de todas las cosas tomadas en conjunto se haga uno, sino que en la totalidad *[Allheit]* y desde la totalidad se hace visible lo unificante de lo *ἕν*. ¿Se trata aquí sólo de la *ratio cognoscendi* o de la *ratio essendi*?

FINK: De la *ratio essendi*.

HEIDEGGER: Pero ¿cómo? El ἐξ ἑνὸς *πάντα* [de uno, todas las cosas]

lo entendemos, pero el ἐκ πάντων ἕν [de todas las cosas, uno] no lo hemos encontrado hasta ahora.

FINK: El ἐκ πάντων ἕν lo encontramos ya en la relación entre mercancías y oro. Las πάντα como las muchas cosas, en total, que están bajo la sujeción de lo ἕν, se refieren a lo Uno. Todos los ὄντα están ya desde un principio retenidos en la custodia y bajo la protección de lo ἕν.

HEIDEGGER: Eso no lo entiendo suficientemente todavía.

FINK: La construcción sintáctica συμφερόμενον διαφερόμενον [convergente divergente] suena muy áspera. Choca con el entendimiento, lo que seguramente se ha buscado expresamente. Pero, al mismo tiempo, se recoge en las συνάψιες.

HEIDEGGER: La relación entre πάντα y ἕν debe ser determinada de manera distinta que la relación entre ἕν y πάντα. Si bien ambas relaciones van juntas, son diferentes. El ἐξ ἑνὸς πάντα [de uno todas las cosas] no es igual que el ἐκ πάντων ἕν [de todas las cosas uno], pero es lo mismo en el sentido de su copertenencia. La dificultad que se nos ha presentado una y otra vez en el transcurso de nuestro seminario radica en la propuesta metodológica, cuya pertinencia, sin embargo, no quisiera discutir. Mientras no se tenga presente el λόγος, es difícil abrirse paso a través de la lectura de Heráclito. Por ello, me parece que el fragmento 1, que se considera el comienzo del escrito de Heráclito, debe colocarse como primero para una exégesis de Heráclito. En el caso de la colocación verbal ἐκ πάντων ἕν se alude nuevamente a la pregunta que habíamos planteado respecto de la relación entre ἕν y πάντα: cómo debe determinarse la relación si no se trata ni de un hacer ni de un despejar. ¿Cuál es el carácter fundamental de las πάντα como πάντα en lo ἕν, y de las πάντα como dependientes de lo ἕν? Sólo cuando se vea este carácter se podrá determinar el ἐκ πάντων ἕν. Las συνάψιες son probablemente la clave para entenderlo.

PARTICIPANTE: Si se nos permite tener en cuenta también el contexto del fragmento 10, encontramos también allí la palabra συνῆψεν.

HEIDEGGER: Allí [*cf.* Aristóteles, *Del mundo* 396 b] se trata de que la naturaleza produjo la primera concordia mediante la unificación de los contrarios. Pero nuestro fragmento no dice que lo ἕν surja de lo mucho.

FINK: Yo entendería συνάψιες de manera literal.

Heidegger: Yo le doy una gran importancia a la palabra συνάψιες en relación con el fragmento 26. Aquí todo es todavía oscuro. Me interesa solamente ver lo cuestionable que hay en el asunto, cuando no se opera desde un principio de manera objetiva.

Participante: La palabra συνάψιες ha sido también puesta en tela de juicio.

Participante: En lugar de συνάψιες es posible también la lectura συλλάψιες, que puede entenderse a partir de la palabra συλλαβή.

Heidegger: συλλαμβάνειν y συνάπτειν no están tan lejanos en su significado uno de otro.

Participante: συλλάψιες sería más sencillo de entender y querría decir: co-lecciones *[colligere]*. El contexto da varios ejemplos de ello.

Heidegger: Lo enigmático es el σύν [con], ya sea que nos quedemos con συνάψιες o con συλλάψιες. Este σύν está subordinando al συμφερόμενον διαφερόμενον. συνάψιες implica la copertenencia de συμφερόμενον y διαφερόμενον.

Fink: συνάψιες no significa una co-sujeción sencilla, sino la co-sujeción de lo sujeto-conjuntamente y de lo no-sujeto-conjuntamente. Pero esto se puede entender recién a partir de la relación ἕν-πάντα. El término συνάψιες, pensado de manera literal, no significa sólo el estado de lo sujeto-conjuntamente, sino un suceder, un juego mutuo continuo,

Heidegger: ... un constante relacionar uno con otro. Pensado de manera griega, podemos decir: todo juega aquí en el no-ocultamiento y el ocultamiento. Eso hay que tenerlo en cuenta desde un principio: de otra manera todo pierde interés.

XII. Dormir y soñar. Polisemia del ἅπτεσθαι (fragmentos aludidos: 26, 99, 55)

FINK: Nos movemos dentro de una manera de hablar metafórica cuando llamamos al sueño hermano de la muerte. Alguien que despierta de un sueño profundo y es consciente de cómo durmió dice «dormí como muerto». Esta interpretación metafórica es peligrosa.

HEIDEGGER: Una segunda dificultad la expresa la pregunta: ¿es todo dormir un soñar? ¿Debe identificarse el dormir con el soñar? La psicología afirma actualmente que todo dormir es también soñar.

FINK: Al soñar debemos diferenciar entre el yo que sueña y el yo soñado. Cuando hablamos de una luz en el sueño, esta luz no es para el que sueña, sino para el yo soñado del mundo onírico. El que duerme o el yo que duerme es también el yo que sueña, el cual no es el yo del mundo onírico que está despierto en el sueño y ve. En el mundo onírico el yo de ese mundo onírico se comporta de manera similar al yo despierto. Mientras el yo que sueña duerme, el yo soñado se encuentra en el mundo onírico en estado de vigilia. Pero lo importante es que la luz del mundo onírico no es una luz para el yo que sueña o que duerme, sino para el yo soñado. El yo del mundo onírico puede hacer diferentes papeles y ser diverso en su relación consigo mismo. Un análisis fenomenológico del sueño muestra que no es el yo que duerme, sino el yo soñado el que se enciende una luz. Aunque el que duerme no ve nada, tiene, sin embargo, como soñador, un yo soñado que tiene vivencias.

HEIDEGGER: No se puede, entonces, identificar el dormir con el soñar.

FINK: El dormir es una forma de ensimismamiento intenso para el hombre. Es un modo del yo real, mientras que la vigilia en el mundo

onírico es el modo de un yo intencional. La relación del yo que duerme con el yo soñado, es decir, del yo real como el yo intencional, puede compararse con la reminiscencia. El que recuerda no es el sujeto del mundo recordado. Aquí también tendríamos que diferenciar entre el yo reminiscente y el yo recordado. Mientras que el yo reminiscente pertenece al entorno real, el yo recordado, es decir, el yo del mundo de la reminiscencia está ligado a ese mundo del recuerdo. Sólo porque normalmente no hacemos la diferencia entre el yo que duerme y sueña y el yo onírico puede decirse que el que duerme enciende una luz en el sueño. Pero, visto fenomenológicamente, eso no es correcto. No es el que duerme, sino el yo del mundo onírico, el que se enciende una luz. Si quisiera uno interpretar el encender-una-luz como un hacer-fuego onírico, entonces se pasa por alto, por un lado, la diferencia fenomenológica entre el que duerme y el yo soñado; y, por otra, se pierde la especial situación del hombre de estar entre la luz y la noche, que es, según mi opinión, a la que apunta el fragmento. Soñar no es la característica esencial del hombre frente al animal. También los animales sueñan; por ejemplo, los perros de caza cuando ladran estando dormidos. Existe, pues, también algo así como un mundo canino soñado. Yo mismo rechazo la interpretación según la cual la situación del hombre entre la noche y la luz se explica como soñar. Sin duda, se trata de una posibilidad de interpretación, pero uno debe preguntarse qué relevancia filosófica tendría una explicación como ésa en el contexto total de los fragmentos.

HEIDEGGER: Debemos tener en cuenta que la tesis que dice que no hay dormir sin soñar es una afirmación óntica que oculta la diferencia existencial entre el que duerme y el yo soñado, y únicamente constata que todo dormir es también un soñar.

FINK: La misma tesis nivela también la diferencia de la vigilia en el mundo real y la vigilia soñada en el mundo onírico.

HEIDEGGER: La diferencia fenomenológica entre el dormir y el soñar falta en esa tesis que identifica el dormir con el soñar. Siempre es una ventaja salvar la unidad del texto, lo que filológicamente es también siempre un principio rescatable. Hay etapas de la filología en las que se atetiza y se suprime todo, y luego otras en las que se intenta salvar todo. Cuando llegué a Marburgo en 1923, mi amigo Bultmann había suprimido tantos pasajes del Nuevo Testamento, que casi no

quedaba nada. Con el tiempo, eso ha vuelto a cambiar. Todo el fragmento 26 es difícil, lo que radica sobre todo en el ἅπτεται. Quizá tengamos más claridad en torno a esto si continuamos avanzando.

FINK: Quisiera anticipar que la interpretación completa que estoy dando ahora del fragmento 26 no es más que un ensayo de exégesis. Si partimos del hecho de que el hombre enciende una luz en la noche, entonces se alude al hombre como el-que-enciende-el-fuego, esto es, como aquel que dispone de la ποίησις [capacidad de hacer] para encender el fuego. Recordemos que un paso decisivo en el desarrollo cultural humano fue lograr potestad sobre el fuego: tener en su poder y utilizar aquello que, de otra manera, sólo se podía percibir como rayo. Gracias a la herencia prometeica, el hombre se distingue frente a los demás animales. No es capaz, sin embargo, de encender un fuego universal que no se extinga jamás, que ahuyente a la noche. El fragmento 99 decía: si no hubiera Helios, habría, pese al resto de las estrellas, noche. La luna y las estrellas son luces en la noche. Sólo Helios ahuyenta la noche. No es una isla en la noche, sino que ha superado la naturaleza insular. El hombre no puede, como Helios, encender el fuego que alumbra τὰ πάντα. En la noche sus posibilidades de ver están apagadas en la medida en que la oscuridad, a pesar de la ὄψις [visión] abierta, hace imposible el ver. Cuando el hombre, en la noche, en la situación del querer-ver y no poder-ver, hace uso de su potencia de encender fuego, toca la fuerza de la luz. También el encender fuego es un tocar. El tocar la fuerza de la luz es un encender. En cambio, el tocar la noche tiene otro carácter. El que el hombre encienda fuego es el bosquejo de una claridad en la que luce lo mucho, es decir, la variedad de las πολλά. Estoy hablando ahora intencionalmente de las πολλά y no de las πάντα. Incluso el pequeño, finito resplandor del fuego humano es un ἕν en el sentido de una claridad en la que se muestran muchas cosas. Se reproduce aquí, en forma reducida, la relación entre ἕν y πάντα como la relación entre ἕν (en el sentido de la claridad del fuego encendido por el hombre) y πολλά (esto es, las cosas que se muestran en esa claridad limitada).

HEIDEGGER: Cuando habla usted de encender fuego, se refiere usted al fuego sólo en el sentido de la claridad, pero no respecto al calor.

FINK: Helios trae a las horas, que traen todo (πάντα) a la luz. La estructura de ἕν como la claridad del Sol y πάντα como el conjunto de

muchos que viene a la luz en la claridad solar tienen, en forma reducida, un momento de repetición en la relación entre ἕν como la claridad del fuego encendido a través del hombre y las πολλά que se muestran en esta claridad finita. El fuego humano no puede iluminar todo [πάντα], sino sólo mucho [πολλά]. En cambio la claridad del fuego solar abarca todo [πάντα].

HEIDEGGER: ¿Estriba la diferencia entre la claridad del fuego proyectado por el hombre y la claridad de Helios, en el hecho de que aquélla es limitada, mientras que ésta se refiere a todo?

FINK: Sí.

HEIDEGGER: ¿Existe la claridad del fuego sin la luz de Helios?

FINK: No, sino que la claridad del fuego proyectado por el hombre se origina de la claridad solar.

HEIDEGGER: Tenemos, entonces, que subrayar que la luz de la vela no muestra nada por sí misma, y que el hombre no es uno-que-ve por sí solo. La luz de la vela solamente muestra algo, y el hombre ve lo que se muestra en el resplandor de la vela sólo en la medida en que él está, desde siempre, en lo despejado. La apertura para la luz en general es la condición para que el hombre vea algo en el resplandor de la vela.

FINK: El resplandor de la vela es una luz insular en la noche, de manera que distinguimos entre la claridad y lo oscuro. La claridad de la luz de la vela se difumina en lo oscuro, mientras que la claridad de Helios no es experimentada como claridad en la noche. La claridad solar posibilita y sostiene la visión humana en general, así como el poder de relacionarse, viendo, con lo que se muestra. En la claridad que produce el hombre en el resplador de la luz que él enciende, se da una relación del hombre que percibe con la cosa percibida en su entorno que tiene el carácter de la distanciación *[Abständigkeit]*. Ver es un estar distante respecto de las cosas. Como sentido de lejanía requiere de una cercanía óptima de lo visto. Existe una lejanía constitutiva entre el ver y lo visto en la unidad de la luz abovedante *[überwölbend]* que ilumina y hace ver.

HEIDEGGER: Aquí podemos aducir el fragmento 55: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

FINK: ὄψις y ἀκοή, vista y oído, son ambos sentidos de lejanía. Uno es una relación con el espacio luminoso, el otro, una relación con el espacio sonoro.

Heidegger: La traducción de Diels: «Todo aquello de lo que hay vista, oído e información lo prefiero» es equivocada porque equipara ὄψις, ἀκοή y μάθησις, y no entiende ὄψις y ἀκοή como μάθησις. Por ello debemos decir: «todo aquello de lo que la vista y el oído dan información, lo prefiero». Lo que uno puede ver y oír, eso da información.

Fink: Se trata entonces del μανθάνειν [aprender] a través del ver y oír. Cualquier otro sentido da también información, pero se prefiere la información que dan la vista y el oído. Tanto la vista como el oído son sentidos de lejanía y, como tales, están caracterizados por la relación distante entre el que percibe y lo percibido.

Heidegger: ὄψις y ἀκοή tienen una preferencia, como se puede ver en el fragmento 55.

Fink: Ver es un percibir en el espacio visual, oír, un percibir en el espacio auditivo. En el caso del oír no vemos tan fácilmente un ζυγόν [vínculo] que una al que escucha con lo escuchado, como la luz, al ver, une al ojo con lo visto. Y, no obstante, quiero creerlo, también aquí hay algo así como un ζυγόν. Tendría uno que construir el concepto de un silencio originario que fuera lo mismo que la luz en el ver. Todo sonido rompe el silencio, debe ser entendido como lo que rompe el silencio. También existe el silencio en el que podemos escuchar, sin oír nada determinado. El silencio originario es un elemento constitutivo del oír que forma la lejanía del espacio auditivo.

Heidegger: Quizá el silencio vaya más lejos en dirección del reunir y congregar.

Fink: Usted está pensando en el repique del silencio.

Heidegger: Yo creo que podemos aducir el fragmento 55 como prueba del hincapié que hace usted en los sentidos de lejanía.

Fink: A diferencia de la relación determinada por la lejanía del que percibe respecto de lo percibido en la luz o en la claridad, hay otro tocar que se nos muestra en el palpar. Aquí existe una cercanía inmediata entre el que palpa y lo palpado, que no se transmite por el medio de la lejanía en el que están separados el que ve y lo visto o incluso el que oye y lo oído. En el ver, el percibir en la luz está separado de lo percibido. En la unidad de la luz que abarca al que percibe y lo percibido se muestra la variedad de las πολλά. Entre el que percibe viendo y lo percibido impera una lejanía distante. Esta lejanía distante es una

forma fundamental del entender. Contrario a esto sería un entendimiento fundado en un estar-cerca en el sentido de un tocarse inmediato. El tocarse es un entender que no llega a lo percibido desde una vista lejana del conjunto ni del entorno.

HEIDEGGER: Y ¿cómo sería si ahora le doy la mano?

FINK: Se trata de un tocarse las manos inmediato. Aristóteles llama a la carne, en el περὶ ψυχῆς *[de anima]*, el medio para el sentido del tacto. Sin embargo, aquí debe hacerse una objeción fenomenológica, porque la carne no es, en un sentido propio, el medio para el que palpa y para lo palpado. El ver se refiere a una cosa visible, a un objeto visible que, sin embargo, nos sale al encuentro a partir de un ámbito. El salir al encuentro a partir del entorno abierto que está despejado por la claridad es característico de la forma especial del percibir que consiste en la lejanía entre el que percibe y lo percibido.

HEIDEGGER: Y ¿cómo es la situación al darse la mano?

FINK: El darse la mano es un salir al encuentro mutuo de las manos que se tocan. Entre las manos que se tocan hay una cercanía inmediata. Al mismo tiempo, sin embargo, las manos pueden ser vistas por nosotros. Un fenómeno especial es también el tocarse a sí mismo. En el que se toca a sí mismo impera un mínimo de lejanía. El palpar y el tocar son sentidos de cercanía y, como tales, el modo de un estar junto y un con-estar: una vecindad inmediata. La relación del despierto con el dormido y del dormido con el muerto debe entenderse a partir de la inmediatez de la vecindad del tocarse.

PARTICIPANTE: Usted ha puesto de relieve, primeramente, en un análisis fenomenológico del ver y oír como sentidos ambos de lejanía, la estructura fenomenológica del entorno que es idéntico al espacio visual y al espacio auditivo, es decir, al campo visual y al campo de audición. A continuación ha mostrado usted que, a diferencia de los dos sentidos de lejanía, al palpar y al tocar, como sentidos de cercanía, no les corresponde la estructura fenomenológica del entorno, sino la de la cercanía inmediata. Ahora solamente me interesa señalar que la estructura del entorno de ambos sentidos de lejanía, obtenida fenomenológicamente, no es sinónima del entorno entendido ontológicamente en el sentido de lo abierto y de lo claro, en el que lo presente se encuentra con el hombre. Pues desde el entorno entendido ontológicamente no se da el encuentro sólo con lo visto y lo oído, sino

también con lo palpado. Si le entendí bien, usted ha utilizado como plataforma base para un pensamiento especulativo la diferencia fenomenológica entre sentido de lejanía y sentido de cercanía, esto es, entre el entorno desde el que se encuentra lo visto con el que ve, y con el que oye, lo oído; y la cercanía inmediata del que palpa y lo palpado, según lo cual usted distingue dos modos diferentes del entendimiento del ser. Partiendo del tocar inmediato del que palpa y de lo palpado, pasa usted al tocarse del despierto y el dormido y del dormido y el muerto.

FINK: En ello tengo que hacer una pequeña corrección. Yo no he partido tanto de una investigación fenomenológica del ver, sino más bien lo he hecho con miras a la estructura de la claridad. Incluso un pequeño fuego finito es una unidad que no está junto a las cosas. La claridad del fuego encendido por el hombre no es tampoco solamente el brillo sobre las cosas, sino la luz que llena espacio y tiempo en la que se muestran no sólo muchas cosas, sino también de índole diversa. El modo como uno que percibe está en la claridad es el modo del percibir distante. Si ἅπτεται ἑαυτῷ [toca/enciende para sí] es, visto gramaticalmente, pleonástico, yo no desecharía el pleonasmo, pues se puede decir: el hombre se enciende un fuego que es para él, en oposición al fuego para todos, en el que desde el principio, todos los hombres están como en la claridad de la estrella diurna. El hombre enciende para sí un fuego que le esclarece, como a uno que va en la noche sin rumbo ni consejo, el círculo que lo rodea. Yo partí de este fenómeno y he caracterizado como una relación distante no sólo de lo ἕν (en el sentido de la claridad proyectada por el hombre) con las πολλά, sino también la estancia del hombre en la claridad. El encender el fuego supera la inmediatez momentánea del tocar, porque el fuego, en sí, proyecta distancias.

HEIDEGGER: Alguien enciende una vela o una antorcha. Lo que se produce con el encender la antorcha, la llama, es una especie de cosa,

FINK: ... que tiene la particularidad de que brilla,

HEIDEGGER: ... no sólo brilla, sino que permite ver.

FINK: Esparce un resplandor, arroja su claridad y permite ver lo que allí se muestre.

HEIDEGGER: Esta cosa *[Ding]* tiene, al mismo tiempo, el carácter de que se inserta en la apertura en la que está el hombre. Es difícil comprender la relación entre luz *[Licht]* y claro *[Lichtung]*.

FINK: La fuente de luz es vista por primera vez en su propia luz. Lo curioso es que la antorcha posibilita su propio ser-vista.

HEIDEGGER: Aquí nos topamos con la ambigüedad de la apariencia / resplandor *[Schein]*. Nosotros decimos, por ejemplo: «El Sol resplandece» *[scheint]*.

FINK: Si pensamos de manera física, estamos hablando del Sol como fuente de luz y de la emisión de sus rayos. La relación del claro con la luz la determinamos entonces de tal manera que el claro en el que se ve el propio Sol es originario de la luz, como del Sol. Pero esta relación de origen es la que debemos poner en tela de juicio. No es la luz la que antecede al claro, sino, por el contrario, el claro antecede a la luz. Una luz es posible sólo como individual, porque da algo individual en el claro. El Sol se ve en su propia luz, de manera que el claro es lo más originario. Si retrotraemos la claridad únicamente a la fuente de luz, nos estamos saltando el carácter fundamental del claro.

HEIDEGGER: En la medida en que piense uno de manera física, no podrá apreciarse el carácter fundamental del claro; a saber, que precede a la luz.

FINK: El hombre como heredero del robo del fuego tiene, en cierto modo, la posibilidad de producir una luz, pero sólo porque existe el claro,

HEIDEGGER: ... porque el hombre está en el claro...

FINK: ... y lo está originalmente. Al estar dentro del claro pertenece no sólo el aparecer de cosas, sino también el aparecer perceptivo del hombre quien, sin embargo, está, por lo general, meramente abocado a las cosas y no se acuerda de la luz en la que las cosas son percibidas. El percibir está, sin duda, en la luz, pero no percibe propiamente la luz, sino que permanece vuelto solamente a las cosas percibidas. Por ello, la tarea del que piensa es pensar justamente lo que posibilita todo aparecer y percibir,

HEIDEGGER: ... y también el modo de la pertenencia de la luz al claro y cómo la luz es una cosa excelsa.

FINK: No se ve ninguna correspondencia mejor para la posición destacada del hombre en medio de τὰ πάντα, que el hecho de que, a diferencia de todos los demás seres vivos, es cercano a la luz. El tocar la fuerza de la luz es el modo como enciende el fuego. Ahora bien,

uno puede interpretar los rasgos fenoménicos mencionados de manera ontológica, interpretando la luz no como la luz perceptible mediante los sentidos, sino como la luz o la naturaleza luminosa de lo σοφόν que hace todo σαφές [diáfano]. Este relacionarse del hombre con lo σοφόν es un estar dentro del claro primigenio, un estar cerca de lo σοφόν tocándolo, en el modo de la exégesis comprensiva de las cosas en su esencia, si bien existe el peligro de que el claro o la claridad misma no se tengan en cuenta. En la claridad se muestra lo múltiple y diverso. No hay ninguna claridad en la que sólo esté una cosa. En la claridad se delimitan muchas cosas. En la luz han trazado su delimitación y sus fronteras unas con otras. El que ve se ve distinto del piso sobre el que está y de las otras cosas sobre el piso y en derredor suyo. Pero tampoco hay ninguna claridad en la que sólo exista una sola clase de cosas. En la claridad se muestra no sólo lo múltiple, sino también lo diverso, lo distinto, lo mismo piedras, plantas, animales, que otros hombres, y junto a las cosas naturales también las elaboradas con artificio, etc. Vemos no sólo lo semejante, sino también lo diverso. El hombre está, dentro de la claridad lograda por él como reflejo finito de lo σοφόν, en medio de la totalidad que es la disposición articulada. El comprender del hombre en la luz sucede como un comprender los πολλά, y este comprender está, a su vez, diversamente articulado según género y especie. Los πολλά no son sólo una multitud en el número, sino también en el género. Frente a este comprender articulado en la claridad hay quizá el modo de un comprender oscuro, que no es articulado y no se cumple en el resplandor de una claridad que distingue y abarca, sino que es una especie de tocar nocturno y que puede ser caracterizado como vecindad del parentesco óntico. En la postura de *Ser y tiempo* el hombre es visto como el ente que es único en su manera de ser. Aunque es distinto, ónticamente, de todo lo que es y se comprende a sí mismo habitualmente extrañándose de otros entes, posee la comprensión de los modos de ser de todos los ámbitos de las cosas,

HEIDEGGER: ... y, en efecto, precisamente en razón de su diversidad óntica.

FINK: La diversidad óntica de lo que no es humano no es impedimento para la comprensión de los modos de ser por parte del hombre, sino que justamente va de la mano con él. Pero el hombre no sólo

es un ser aclarado, sino también un ser natural y, como tal, sumergido de modo oscuro en la naturaleza. Ahora bien, también hay un comprender oscuro que no supone la diferencia óntica, sino precisamente la cercanía óntica que, sin embargo, carece de precisión y de elaboración histórica. Semejante comprender oscuro del fondo nocturno está implícito también en el ἅπτεται [toca] en relación con la εὐφρόνη [noche], y en el modo como el despierto toca al dormido y el dormido al muerto. Esta comprensión oscura no es un modo del comprender distante, sino uno ferviente que descansa en la cercanía óntica, pero carece de toda riqueza ontológica. El hombre es principalmente el que enciende la luz, el que está asociado a la naturaleza luminosa. Pero, al mismo tiempo, descansa también sobre el fondo nocturno al que sólo podemos aludir como cerrado. El dormido y el muerto son figuras que muestran la pertenencia del hombre a la naturaleza viva y a la muerta.

HEIDEGGER: El concepto de la cercanía óntica es difícil. También entre el vaso y el libro aquí, sobre la mesa, existe una cercanía óntica.

FINK: Entre el vaso y el libro existe una cercanía espacial, pero no una cercanía en el modo del ser.

HEIDEGGER: Entonces se refiere usted a una cercanía ontológica, no óntica.

FINK: No, aquí se trata precisamente de una cercanía óntica. Podemos clarificar lo que quiere decir la cercanía óntica en la estructura contraria. Como *Dasein* [ser-ahí], el hombre es diferente de todos los demás entes, pero posee, al mismo tiempo, la comprensión ontológica de todo lo que es. Aristóteles dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, «el alma es, de alguna manera, todo ente» (περὶ ψυχῆς Γ 8, 431b 21). Ésa es la forma como el hombre se acerca a lo σοφόν, al λόγος, a la disposición articulada del κόσμος. Puesto que pertenece él mismo al claro, posee una capacidad limitada de aclarar. Como aquel que puede encender el fuego, es cercano a lo solar y a lo *sophón.*

HEIDEGGER: Pero ¿qué entiende usted por cercanía óntica? Cuando dice *cercanía* no se refiere usted a una pequeña separación.

FINK: La Antigüedad conoce dos principios de comprensión: reconocer lo semejante por lo semejante y lo desigual por lo desigual. El hombre es diferente de todo ente, pero eso no excluye que pueda

comprender y determinar a todos los demás entes en su ser. Aquí funge el principio de que lo desigual es reconocido por lo desigual. Pero en la medida en que el hombre es un ser vivo, tiene todavía otro carácter de ser con el que penetra en el fondo nocturno. Tiene un carácter doble: por un lado es el que se coloca a sí mismo en el claro y, por otro, está sujeto al bajo fondo *[Untergrund]* de todo claro.

HEIDEGGER: Eso se hace comprensible en principio a través del fenómeno del cuerpo *[Leibphänomen]*,

FINK: ... por ejemplo, en el modo de entender el Eros.

HEIDEGGER: *Cuerpo* no está entendido aquí de manera óntica...

FINK: ... ni tampoco en el sentido husserliano,

HEIDEGGER: ... sino más bien en la manera como Nietzsche piensa el cuerpo, si bien también es cosa oscura qué es lo que significa realmente para él.

FINK: Zaratustra dice en la sección «De los despreciadores del cuerpo»: «Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa». A través del cuerpo y los sentidos el hombre es cercano a la tierra.

HEIDEGGER: Pero ¿qué es la cercanía óntica?

FINK: La falta de parentesco relativa al ser entre el hombre y los demás entes corresponde con la comprensión ontológica de sus modos de ser. Pero cuando el hombre existe entre la luz y la noche se relaciona con la noche de otro modo que con la luz y lo abierto que posee la estructura que distingue y abarca. Se relaciona con la noche o con el fondo nocturno en la medida en que pertenece corporalmente a la tierra y al pleamar de la vida. El comprender oscuro descansa igualmente en el otro principio de comprensión según el cual lo semejante es reconocido por lo semejante.

HEIDEGGER: ¿Se puede aislar el comprender oscuro, que determina la pertenencia corporal a la tierra, del estar situado en el claro?

FINK: Si bien el comprender oscuro no es abordable sino a partir del claro, no se deja ya, sin embargo, traducir al lenguaje en el modo de la juntura articulada.

HEIDEGGER: Cuando habla usted de la cercanía óntica, entonces no hay, en lo que llama usted cercanía, una pequeña separación, sino que se refiere a una especie de apertura,

FINK: ... pero a una crepuscular, oscura, disminuida, que no tiene tras de sí ninguna historia de los conceptos, y a la que quizá debamos

acercarnos primero. El hombre tiene su lugar entre el cielo y la tierra, entre lo abierto de ἀλήθεια [verdad] y lo cerrado de λήθη [olvido]. No obstante, debemos decir que todas las relaciones con el fondo oscuro sólo se pueden experimentar como relaciones si queda un resto de claro, porque en la noche absoluta no sólo todos los gatos son pardos, sino que también queda borrada toda comprensión.

HEIDEGGER: El hombre sólo está en un cuerpo *[leibt]* cuando vive. Así debe uno entender el cuerpo en el sentido que usted le da. *Vivir* está entendido allí en su sentido existencial. La cercanía óntica no significa una cercanía espacial entre dos cosas, sino una apertura disminuida, es decir, un momento ontológico en el hombre. Y, no obstante, usted habla de cercanía óntica.

FINK: Usted dijo en una conferencia de la época en que llegó a Friburgo que el animal es pobre de mundo *[weltarm]*. Entonces estaba usted de camino hacia el parentesco del hombre con la naturaleza.

HEIDEGGER: El fenómeno del cuerpo es el problema más difícil. Aquí corresponde también la comprensión adecuada de la fonética. Ésta piensa de manera muy fisiológica cuando no ve la φωνή como voz en el modo correcto.

PARTICIPANTE: Wittgenstein tiene en el *Tractatus* la asombrosa frase: «El lenguaje es la extensión del organismo».

FINK: La pregunta es sólo cómo debe entenderse aquí *organismo,* si de forma biológica o de manera que la estancia del hombre en medio de lo que es está determinada esencialmente por su corporeidad.

HEIDEGGER: Uno puede entender el organismo en el sentido de Jakob Uexküll o también como el funcionar del sistema vital. En mi conferencia de aquella época que usted mencionó dije que la piedra carece de mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre es configurador de mundo.

FINK: Cabe allí la pregunta de si la pobreza de mundo del animal es un modo deficiente de la trascendencia configuradora de mundos. Es cuestionable si lo animal en el hombre puede comprenderse en absoluto cuando lo vemos a partir del animal, o si no es un modo propio de relacionarse el hombre con el fondo oscuro.

HEIDEGGER: Lo corporal en el hombre no es algo animal. Las formas de comprensión que tienen que ver con ello son algo que la meta-

física no ha tocado hasta ahora. La cercanía óntica vale para muchos fenómenos desde los cuales usted quiere comprender el ἅπτεται.

FINK: El ἅπτεται parece estar dicho, en principio, desde el agarrar y tocar, desde el sentido del tacto. En el tocar la fuerza oscura domina una vecindad de la cercanía, mientras que el tocar la luz es un estar en el claro. El ente en el claro tiene el momento de la distanciación en sí, lo que, sin embargo, no es ninguna objeción contra el hecho de que el hombre también toca la fuerza luminosa de lo σοφόν.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende usted ahora el tocar?

FINK: El tocar la fuerza luminosa de lo σοφόν es un tocar distanciado. En cambio, el tocar la fuerza oscura es un tocar sin distancia. Ese tocar sin distancia es el tocar del despierto al dormido y del dormido al muerto. ¿Cómo se puede determinar la relación del despierto con el dormido? El despierto tiene un conocimiento acerca del sueño que es más que un mero recuerdo del haber dormido, haberse dormido y despertar. El conocimiento del despierto sobre el sueño es un modo del flujo oscuro de la vida, donde el yo se apaga para sí mismo en un modo disminuido. El vivo toca en el sueño el modo del estar en lo no despejado. El hombre, que pertenece al ámbito de la luz y que escucha en esa dirección, tiene en el sueño una especie de experiencia con el haber retrocedido al fondo oscuro, pero no al estado de inconsciencia, sino al de lo indistinto. Mientras que para la relación en el ámbito luminoso como tarea pensante vale el ἓν καὶ πάντα [Uno y todas las cosas], la experiencia con el fondo oscuro de la vida es la experiencia con el ἓν καὶ πᾶν [Uno y todo]. En el ἓν καὶ πᾶν debemos pensar la coincidencia de todas las diferencias. La experiencia con el ἓν καὶ πᾶν es la relación del hombre que está en la individuación con el fondo no individuado, pero individuador. Pero aquí cabe el peligro de que aludamos demasiado fácilmente a entidades metafísicas.

HEIDEGGER: Cuando habla usted de lo no aclarado, ¿se debe entender como privativo o como negación?

FINK: Lo no aclarado no debe entenderse de manera privativa en relación con lo aclarado. Si bien entendemos lo no aclarado desde lo aclarado, se trata allí más bien de una relación primigenia con λήθη [olvido]. A partir de la situación de un ser determinado por la ἀλήθεια, el hombre tiene igualmente una relación con λήθη. Pero no se encuentra siempre en la ἀλήθεια, sino en un cambio rítmico entre vigilia y

sueño. La noche, a la que toca en el sueño, no debe ser entendida sólo de manera privativa, sino como un momento independiente junto al momento del día o de la claridad con la que se relaciona en la vigilia. El hombre como φιλόσοφος no es sólo un φίλος de lo σοφόν, sino también de λήθη.

HEIDEGGER: ¿Debe identificarse λήθη con la noche?

FINK: La noche es un modo de λήθη.

HEIDEGGER: ¿Cómo entiende usted la cualidad del no-aclaramiento *[Ungelichtetheit]*? Cuando habla de apertura disminuida, suena como una στέρησις [privación].

FINK: La vigilia, en su tensión, se ve entremezclada con la posibilidad del poder volver a disminuir la tensión y del apagar todo interés. El sueño es un modo de llegar a la cercanía del estar muerto y no sólo una mera metáfora de la muerte. Quizá se deberían de tratar alguna vez de manera ontológica también fenómenos como el morir.

PARTICIPANTE: Creo que debemos distinguir entre el claro disminuido del comprender oscuro, por ejemplo, el comprender el fondo oscuro en el sueño, y el fondo oscuro mismo, que es lo no-aclarado por antonomasia. No es el fondo oscuro mismo, sino el comprender el fondo oscuro lo que es semiaclarado.

FINK: El hombre como antorcha en la noche expresa que está adjuntado a la claridad del día y a la noche que difumina toda diferencia y apaga toda posibilidad de ver.

HEIDEGGER: La experiencia del sueño no expresa el mero recuerdo de que dormí. No apunta al sueño como mero suceso...

FINK: ... en la vida consciente,

HEIDEGGER: ... sino que denota una manera de mi ser en la que estoy implicado...

FINK: ... y que me determina aún en la vigilia. La claridad de la vigilia se mantiene siempre sobre el bajo fondo oscuro.

HEIDEGGER: ¿Dice usted eso en un sentido actual?

FINK: De manera semejante a como los dioses se relacionan con su propia vida, entendiéndola en la medida en que se relacionan al mismo tiempo con la caducidad de los mortales, así nos relacionamos nosotros, despiertos, con el cosmos que está ordenado de manera variopinta y no es otra cosa que una juntura; y a la vez entendemos, en un modo oscuro, acerca del poder apagarnos en el sueño.

HEIDEGGER: Pero este saber no es necesariamente actual.

FINK: No. Quizá este saber se deje caracterizar aquí desde el problema del estar arrojado *[Geworfenheit]* como un estar entregado a lo que tiene uno que ser y que no pertenece a la razón. Desde el momento en que se aborda la comprensión del fondo oscuro como una relación, se implica una relación distanciada. Hablando metafóricamente, el sueño es un tocar inmediato el fondo oscuro.

HEIDEGGER: Cuando hablamos de la relación con el sueño, nos servimos de un modo inadecuado de hablar. ¿Es el dormir el modo genuino de comprender el fondo oscuro?

FINK: No es el que duerme, sino el despierto, quien se relaciona con el sueño.

HEIDEGGER: Más allá de esta relación, ¿existe todavía otra posibilidad acorde con el ser?

FINK: Si la vigilia es la tensión de la realización de la vida, entonces esta intensidad se sostiene por la posibilidad de soltar la tensión que hay en todo fijar, distinguir y contrastar en la relación con las cosas y con la claridad. Alguien podría decir que se trata aquí de una reflexión según la cual la vida se comporta respecto de la muerte como la vigilia respecto del sueño o como el sueño respecto del estar muerto, y que estas relaciones analógicas están dichas desde fuera. Pero con ello no acertamos nuestro verdadero problema, pues éste consiste en el modo como el despierto toca el sueño y el durmiente vivo al muerto. Nuestro problema es el tocar y no la observación cotidiana o filosofía popular, según la cual el sueño es el hermano de la muerte, y la vida y la muerte encuentran un intermediario en el sueño. En Leibniz encontramos el pensamiento filosófico que consiste en intentar entender el ser de las mónadas inferiores a través del dormir sin sueños, el desmayo y la muerte, que para él no es muerte en un sentido estricto. Los tres fenómenos mencionados son para él la gradación descendiente de la comprensión. Estar muerto es, para Leibniz, todavía un modo de la vida, esto es, de la representación indiferenciada, pues las mónadas no pueden morir propiamente. Con ello, Leibniz convierte la seriedad de la muerte en una debilidad extrema de la conciencia. Sueño, desmayo y muerte los interpreta mediante una escala de retroceso en la diferenciación de la vida imaginativa de las mónadas inferiores. En el fragmento 26 de Heráclito, sin

embargo, no se trata de una reflexión sobre la vida y la muerte y su intermediación mediante la vigilia y el sueño, sino de una afirmación sobre la esencia del hombre. El hombre como el-que-puede-encender-el-fuego y el-que-puede-tocar-la fuerza-de-la-luz es, al mismo tiempo, el-que-puede-tocar-lo-oscuro en el sueño y en la muerte. Pero ¿qué significa el tocar lo oscuro que no implique la distanciación del que percibe y de lo percibido dentro de la claridad? Aquí echamos mano de la expresión, más bien desesperada, de la cercanía óntica. Nos interesa el problema filosófico de la doble relación del hombre: de la relación con la luz y el fuego, que es un entender distanciado del que percibe respecto de lo percibido; y de la relación orientada a la inmediatez del ἅψις [tocamiento], en la que las diferencias entre el que percibe y lo percibido se nos escapan. Aquí tenemos solamente el *modus* del escaparse y hundirse, y no podemos decir nada más, porque de otra manera caeríamos fácilmente en una mística de carácter especulativo.

HEIDEGGER: La relación con la muerte incluye la pregunta sobre los fenómenos de la vida y del sueño. No podemos evadir el problema de la muerte, porque la muerte aparece en el propio fragmento. No podemos enfocar el problema basándonos únicamente en la independencia del sueño.

XIII. Referencia a la muerte, aguardar-esperar (fragmentos aludidos: 27, 28). Las *oposiciones* y su *tránsito* (fragmentos aludidos: 111, 126, 8, 48, 51). Consideración final: Los griegos como desafío

FINK: Hasta ahora el hombre se nos ha presentado únicamente en su relación con los dioses (fragmento 62). El fragmento 26 es de tal naturaleza que sólo toma en cuenta al hombre, aunque sin separarlo de sus relaciones. ἅπτεται [toca] es la palabra clave del fragmento. Pero existe una diferencia entre el ἅπτεται en relación con la luz y el ἅπτεται como el tocar del despierto al dormido y del dormido al muerto. El fragmento 26 no cuenta una historia, no informa sobre acontecimientos que pasan, sino que se enfoca en las relaciones fundamentales del hombre con el poder de la luz y con el poder de lo cerrado, los cuales toca a cada uno de diferente modo. El ἅπτεται está una vez referido a la luz; otra, a la oscuridad del que duerme, y finalmente, a la más grande oscuridad del muerto. El ἅπτεται es lo común en las tres relaciones. Si no consideramos el fuego como elemento, sino como lo que arroja un resplandor y en el resplandor posibilita la distanciación del que percibe y de lo percibido, entonces se diría muy poco con una traducción que eventualmente dijera *contacto* para el encender-el-fuego. Tenemos que preguntar en relación con qué debe determinarse el contacto. Por un lado, se trata del contacto con el fuego que ilumina, y no sólo que arde y calienta; por otro, del contacto o, mejor, con el tocar aquello que no sale a la luz, sino que se escapa, cerrándose, al hombre.

HEIDEGGER: Lo que se escapa cerrándose no está abierto en un principio abierto para luego cerrarse. No se cierra, porque tampoco está abierto.

FINK: El cerrarse no significa un haberse cerrado. El tocar es aquí un comprender lo incomprensible, un tocar lo intocable. En lo oscuro

del sueño el hombre toca el estar muerto, toca una posibilidad de sí mismo. Pero eso no significa que se convierta en muerto, porque dice: ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος [pero vivo toca al muerto].

HEIDEGGER: La miseria de toda la interpretación de Heráclito debe verse, en mi opinión, en el hecho de que lo que llamamos fragmentos no son fragmentos, sino citas de un texto al que no pertenecen. Se trata de citas de diversos pasajes...

FINK: ... que no se clarifican mediante el contexto.

HEIDEGGER: El profesor Fink nos dará ahora un panorama del curso que tomará nuestro intento de exégesis y a continuación yo haré algunas observaciones sobre lo que tenemos hasta ahora.

FINK: Pasaré al fragmento 27, que quisiera relacionar con el fragmento 26. El texto reza: ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. Diels traduce: «a los hombres aguarda, al morir, lo que no esperan ni se imaginan». Podemos comenzar la exégesis con la pregunta sobre el significado de ἐλπίζω [esperar] o ἐλπίς [esperanza]. Mediante su percepción, los hombres no se relacionan sólo con el presente inmediato, con lo que tienen frente a sí. No dependen únicamente de que se les aproximen las cosas perceptibles del entorno, sino que, en el encuentro con lo presente, están proyectados al futuro como seres que actúan en la espera. Esta proyección sucede, entre otras cosas, también en la esperanza. Platón distingue en las *Leyes* (Νόμοι I 644c 10-644d 1) dos formas de ἐλπίς: el miedo [φόβος] y la confianza [θάρρος]. El miedo lo define como la espera de lo doloroso [φόβος μὲν ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς]; la confianza, como la espera de lo contrario [θάρρος δὲ ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου]. Confiado, el hombre se relaciona con el futuro en espera de la alegría venidera y, temeroso, en espera de lo amenazante que se avecina. Además, el hombre no sólo toca al muerto, sino que se relaciona también con la muerte. En la medida en que se proyecta al futuro, está, a traves de sus relaciones, en el proyecto del futuro que él mismo configura y domeña en parte, pero que, en mayor grado, está determinado por el azar.

HEIDEGGER: ¿Cómo se debe determinar la relación entre aguardar y esperar?

FINK: En la esperanza distingo la expectativa de algo positivo; en el miedo, en cambio, la expectativa de algo negativo. El hombre individual vive por encima del presente inmediato en la anticipación de

lo venidero en el futuro configurable. Así, por ejemplo, los atenienses reflexionaron, previendo el posible desenlace, si debían comenzar la guerra con Esparta. El hombre conserva esta relación con el futuro incluso más allá del umbral de la muerte. No sólo se relaciona con el futuro de su vida venidera, sino también, más allá de ésta, con la muerte. Todos los hombres intentan poblar y colonizar mentalmente la tierra más allá del Aqueronte. Con titubeante esperanza salen al encuentro de su muerte.

HEIDEGGER: La relación entre esperanza y expectativa todavía no me queda clara. En el esperar hay siempre un contar con algo; en la expectativa, en cambio, encontramos la actitud de adaptarse, por decirlo así.

FINK: Si bien puede uno definir de esa manera el esperar y el aguardar, el esperar no tiene que ser un contar con algo. Cuando los hombres plantan la esperanza en las tumbas de los muertos creen, en cierto modo, poder anticipar con ello la esfera de lo no anticipable.

HEIDEGGER: Esperar significa «ocuparse firmemente de algo», mientras que en el aguardar está el adaptarse, la reserva. La esperanza incluye en cierto modo un momento agresivo; la espera, en cambio, el momento de la retención. Aquí veo yo la diferencia entre ambos fenómenos.

FINK: El griego ἐλπίς abarca los dos. En Νόμοι el hombre está determinado por λύπη y ἡδονή. La expectativa (ἐλπίς) de λύπη [dolor] es φόβος, la expectativa (ἐλπίς) de una ἡδονή [placer] es θάρρος.

HEIDEGGER: Ambas actitudes se aferran a lo que se refieren. La espera, sin embargo, es la actitud de la retención y el acoplarse.

FINK: La espera es la actitud filosófica. El hombre se relaciona no sólo con el futuro de su vida, sino que va esperanzado más allá del umbral de la muerte. La muerte, sin embargo, es lo cerrado, indeterminable e incomprensible. De ahí la pregunta sobre si el Aqueronte es acaso un país o es tierra de nadie.

HEIDEGGER: Mozart dijo tres meses antes de morir: «el desconocido me habla».

FINK: El desconocido fue también quien le encargó la composición del *Réquiem*. Aquí cabe también el epitafio de Rilke: «¡Rosa, oh contradicción pura, placer / de ser el sueño de nadie, bajo tantos / párpados!» La rosa es metáfora del poeta que en los muchos poemas,

es decir, bajo los párpados no es más el que ha compuesto los poemas, sino el que se ha escapado de sí mismo hacia el sueño de nadie. En la caracterización de la muerte como el sueño de nadie subyace una actitud de espera, un negarse cualquier proyección más allá del Aqueronte. En la ἐλπίς el hombre se comporta determinando anticipadamente, ya sea en previsión del futuro de su vida o incluso rebasando el umbral de la muerte en la perspectiva de una vida *post mortem*. Sin embargo, Heráclito dice que, luego de morir, a los hombres les aguarda lo que no esperan. Diels traduce el δοκέουσιν con *wähnen* [suponer]. En ese verbo subyace el sentido peyorativo de una opinión falsa. Pero yo creo que δοκεῖν aquí no significa «suponer», sino «percibir» *[vernehmen]*. Tras la muerte les aguarda a los hombres lo que no pueden alcanzar mediante una esperanza anticipada ni mediante la percepción. El reino de los muertos rechaza cualquier incautación apresurada y cualquier conocimiento de sí.

HEIDEGGER: Debemos aclarar el δοκεῖν con más precisión.

PARTICIPANTE: El verbo δέχομαι significa *annehmen* [asumir].

HEIDEGGER: Sin embargo, *annehmen* no debe entenderse en el sentido de «suposición» *[Annahme]*, como cuando decimos: «supongo *[nehme an]* que lloverá mañana». Aquí *annehmen* significa que *tomo* o *acepto* lo que me sea dado. Se trata aquí del momento de la aceptación, mientras que, por lo demás, el δοκεῖν significa una creencia no muy justa. Por ello debemos traducir el δοκέουσιν como *aceptar [annehmen]* y *percibir [ver-nehmen]*. El aceptar no significa aquí la «asunción» como, por ejemplo, la tematizó Alexius Meinong, con quien Husserl sostuvo una fuerte polémica. Aquí δοκεῖν no es sólo el mero suponer, sino el percibir que acepta.

FINK: En Platón, δόξα tiene predominantemente el sentido de la opinión. Pero se encuentra también en él la ὀρθὴ δόξα [recta opinión], que no tiene ningún acento negativo.

HEIDEGGER: El δοκεῖν, en el significado que tomamos para el fragmento 27, lo encontramos también en Parménides, cuando habla de los δοκοῦντα [DK 1, 54].

FINK: Entonces, finalmente, podemos traducir de nuevo el fragmento 27: Tras la muerte les aguarda a los hombres lo que no pueden alcanzar mediante esperanza ni percepción que acepta. Eso significa que el hombre es rechazado por la inaccesibilidad del ámbito de los

muertos. A continuación paso al fragmento 28: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. Aquí tampoco debemos interpretar δοκέοντα en el sentido negativo de «suponer» *[wähnen]*.

HEIDEGGER: Bruno Snell entiende δοκέοντα como aquello que sólo es punto de vista. Esta traducción no me permite vincular ningún sentido con el fragmento.

FINK: Me gustaría proponer una interpretación como una especie de apoyo para el δοκεῖν del fragmento 27 que no debe ser entendido como «suposición». El δοκιμώτατος es el que más percibe, aquel que tiene el mayor dominio en el percibir.

PARTICIPANTE: El δοκιμώτατος es también el más comprobado. Quizá deberíamos tener en cuenta ambos significados.

HEIDEGGER: ¿Cómo traduce Diels el fragmento 28?

FINK: «Pues sólo es creíble lo que reconoce y retiene el más fidedigno. Pero claro que también Dike sabrá capturar a los constructores y testigos de mentiras.» Uno hubiera esperado, en lugar de *creíble,* más bien *increíble.* No soy de la opinión de que δοκέοντα tenga el sentido de lo meramente supuesto y no verificado. En griego, δόξα de ninguna manera significa sólo la mera opinión. También hay la δόξα [gloria] del héroe y del general. Aquí designa δόξα la manera de gozar de crédito y no algo así como ser objeto de una mera ocurrencia.

PARTICIPANTE: El δοκιμώτατος es también el más prestigioso,

FINK: ... pero no dicho para la multitud, sino para el pensador. El δοκιμώτατος percibe los δοκέοντα, es decir, las πάντα como el ente múltiple que brilla, aparece y en el aparecer es perceptible. El que más percibe, percibe las cosas en su resplandor. Yo no traduzco φυλάσσει como «guarda», sino como «conjunta». El que más percibe acepta el ente múltiple y lo conjunta. También los πολλοί están referidos, en el percibir, a los δοκέοντα, pero están entregados a ellos y perdidos. No logran ver la unificación, la luz en la que los δοκέοντα aparecen. El δοκιμώτατος se relaciona con las cosas que aparecen y las mantiene unidas. Vigila sobre los δοκέοντα en la medida en que los refiere a lo ἕν. No está dirigido únicamente a lo múltiple que se muestra en el resplandor de la luz, sino que, al mismo tiempo está emparentado con la luz, posee una fuerza amalgamante y ve lo que hace posible a los δοκέοντα.

HEIDEGGER: Usted interpreta, entonces, φυλάσσειν [vigilar] como «mantener juntos».

FINK: El mantener juntas las cosas en vista de la unión o relación como ha dicho usted. El que más percibe, percibe lo que aparece en la relación que conjunta. El δοκιμώτατος es, entre los hombres comunes, como la luz misma. La traducción de la segunda mitad del fragmento reza: «Pero claro que también Dike sabrá capturar a los constructores y testigos de mentiras». Los constructores de mentiras son aquellos que han soltado a los δοκέοντα del entramaje de la unidad que conjunta, y los perciben sólo como tales, pero no lo que aparece en la luz de lo ἕν. Dike vigila el comportamiento perceptivo correcto sobre la vigilancia del δοκιμώτατος que mantiene juntos a los δοκέοντα.

HEIDEGGER: καταλαμβάνω significa también incautar.

FINK: Pero aquí en el fragmento quiere decir algo más. Dike los acusará por sus mentiras; ella es el poder vigilante, conforme al cual se comporta el δοκιμώτατος cuando mantiene juntos a los ὄντα [entes], como lo múltiple, en vista de lo Uno. El concepto contrario a δοκιμώτατος son los πολλοί [muchos], que sólo se pierden en lo múltiple y no ven el poder amalgamante de la luz. Si bien ven lo que brilla en la luz, no ven la unidad de la luz. En la medida en que yerran en una posibilidad humana fundamental, son constructores de mentiras. Sus mentiras o su falsedad consisten en que meramente miran a los δοκέοντα, sin mantenerlos juntos en vista de lo Uno unificador. Dike es el poder que entusiasma al pensador y que vigila sobre la unidad de las πάντα, reunidas en lo ἕν. Si la palabra μάρτυρας [testigos] puede referirse también a ψευδῶν [mentiras] es una pregunta de carácter filológico. Los μάρτυρες son testigos que perciben a los δοκέοντα, pero sólo a ellos y no la claridad del fuego mismo.

HEIDEGGER: Esta interpretación es filológicamente más elegante.

FINK: Con los testigos estarían mencionados los muchos que se remiten a lo que ven y perciben en la inmediatez. Aquello de lo que se dan cuenta los alienados de la unidad de lo ἕν, en su percibir las cosas, no es falso en el sentido de que resulte ser ilusorio. Son testigos de cosas verdaderas, pero no refieren los δοκέοντα nuevamente al ensamblaje que conjunta, como lo hace el δοκιμώτατος. Tomé el fragmento 28 como apoyo para el fragmento 27. El δοκεῖν no tiene aquí el sentido peyorativo de un «suponer». Tenemos ideas imaginarias y

falsas también en relación con lo que nos rodea. No habría nada especial en el hecho de que Heráclito sólo dijera que no adoptamos una actitud de suposición frente a lo que nos espera en la muerte. Pero cuando habla de un οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν en relación con la esfera del reino de los muertos que nos está vedada, y el δοκεῖν no tiene aquí el significado de suponer, entonces su aseveración tiene una determinación más dura. Tampoco en el más acá nos es suficiente la percepción. Nos movemos siempre en un percibir correcto y uno deficiente. En la vida existen el error y el engaño. Pero Heráclito nos dice que la percepción que conocemos y que ponemos al servicio de nuestro modo de organizar la vida no basta para el ámbito *post mortem.* No hay ninguna percepción que pueda penetrar en la tierra de nadie.— Paso ahora al fragmento 111: νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. Diels traduce: «La enfermedad hace agradable y buena a la salud, el hambre a la saciedad, el trabajo al descanso». Este fragmento parece ser sencillo. Podría uno admirarse de que una experiencia tan cotidiana aparezca entre los aforismos de Heráclito formulada de manera sentenciosa. Pero podemos tomarlo como un modo de acceso a los fragmentos que piensan la relación de los opuestos en una forma poco común. Cuando se dice que la enfermedad hace agradable a la salud, ¿el asunto es tan sencillo como cuando Sócrates dicen en el *Fedón* que, tras haber sido liberado de la dolorosa cadena, experimenta ahora la agradable sensación de cosquilleo? Aquí la sensación agradable surge de una incomodidad anterior. Heráclito dice que la enfermedad hace a la salud buena y dulce. Aquí puede uno pensar en la salud anterior o en la venidera. Enfermedad-salud no es una diferencia de opuestos estáticos, sino un fenómeno de contraste tal que la salud puede resultar de la enfermedad. Lo mismo vale para el hambre y la saciedad, así como para el trabajo y el descanso. Se trata de un proceso de paso de lo contrapuesto en su opuesto, de la tensión fenoménica de lo contrastante en transición. ἡδύ [agradable] y ἀγαθόν [bueno] no son caracterizados como cualidades en sí, sino como resultado de un estado negativo, desde el opuesto superado y dejado atrás. La riqueza pasada hace amarga la pobreza presente y viceversa: la pobreza pasada hace agradable la riqueza posterior. Estas relaciones de oposición nos son familiares. Lo importante es aquí sólo que ἀγαθόν y ἡδύ se determinen únicamente

por contraste. Con ello paso ahora al fragmento 126: τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται. La traducción de Diels reza: «Lo frío se calienta, lo cálido se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece». ψυχρά, θερμόν, ὑγρόν, καρφαλέον los traduce Diels por frío, caliente, húmedo y seco. Pero ¿qué quiere decir con ello? Se trata de neutros que son problemáticos, porque por una parte predican un determinado estado de algo pero, por otra, pueden significar el ser-frío, ser-cálido, ser-húmedo y ser-seco en general. Si implica un determinado estado de algo, entonces dice: lo frío que se calienta pasa del estado de ser-frío al de ser-cálido. El tránsito de una cosa de un estado al contrario es diferente al tránsito del ser-frío al ser-cálido en general. El paso de algo del ser-frío al ser-cálido es un conocido cambio de movimiento fenoménico. Eso es decir menos que con las πυρὸς τροπαί [conversiones del fuego], pues aquí se trata de la permutación del fuego mismo en otra cosa. Es de notar que Heráclito habla una vez en plural (τὰ ψυχρά) y tres veces en singular (θερμόν, ὑγρόν, καρφαλέον). Debemos explicarnos la diferencia que subyace entre el tránsito de una cosa del ser-frío al ser-cálido y el tránsito del ser-frío en general al ser-cálido en general. No sería nada sorprendente decir que el estar-vivo de un hombre puede pasar al estar-muerto. Pero aseverar que la vida misma se convierte en muerte y, viceversa, la muerte en vida sería más problemático y más agresivo para nosotros. Eso sería semejante al tránsito del ser-frío al ser-cálido y del ser-cálido al ser-frío.

Heidegger: ¿Son τὰ ψυχρά las cosas frías?

Fink: Ésa es precisamente la pregunta, si con ellas se trata de las cosas frías o del ser-frío en general. Por lo que hace a las cosas frías, hay algunas que son frías por naturaleza, como por ejemplo el hielo, y otras que son frías ocasionalmente, como el agua, que puede estar fría o caliente. Pero el agua también puede pasar del estado líquido a la forma de vapor. Existen, por ello, tránsitos temporales y tránsitos esenciales. Un problema más difícil, sin embargo, es la relación entre el ser-frío y el ser-cálido en general. Si τὰ ψυχρά [las cosas frías] son τὰ ὄντα [las cosas que son], ¿son entonces τὰ ὄντα cosas que pueden pasar del estado del ser-ente *[Seiendsein]* al estado del no-ser? ¿Quiere decir τὸ ὄν [lo que es] el estado temporal de algo que subyace en el fondo a manera de sustrato? ¿O τὸ ὄν no se refiere a ninguna cosa ni a

ningún objeto, sino al ser-ente? Para Hegel el ser transita a la nada y la nada al ser. Ser y nada son para él lo mismo. Pero hay una ambigüedad en la forma en que está pensada esta mismidad. La relación del ser-ente y el no-ser, ¿es análoga a la que hay entre frío y caliente? ¿Se refiere Heráclito, cuando habla de lo frío y lo caliente, sólo a las cosas frías y calientes? Que las cosas frías se puedan calentar y viceversa es una afirmación banal. Pero realmente podría ser que el fragmento contenga una problemática que vaya más allá de esta banalidad, si en él quisiera decirse que el ser-frío y el ser-cálido transitan ellos mismos uno en otro como una oposición estática.

PARTICIPANTE: Debemos entender la oposición entre lo frío y lo cálido de tal manera que en lo frío ya está contenido el calentarse.

FINK: Con ello retoma used la lectura fácil del fragmento. Lo frío es entonces la cosa fría que se calienta. Eso no es el tránsito del ser-frío en general al ser-cálido en general, sino sólo la transición de estados térmicos en una cosa. Este pensamiento no presenta ninguna dificultad. Un problema mayor se da, en cambio, cuando lo frío y lo caliente no son las cosas frías y calientes, sino el ser-frío y el ser-cálido en general, de los que se dice que pasan de uno a otro. θερμόν [cálido] o ὑγρόν [húmedo] debemos intentar leerlos como deben entenderse en Platón τὸ καλόν [lo bello] y τὸ δίκαιον [lo justo]. τὸ καλόν no es aquello que es bello, sino lo que hace bellas a las καλά [cosas bellas]. Para nosotros queda la pregunta de si con la tensión de opuestos contrastantes sólo se alude a los fenómenos conocidos cotidianamente o si hay allí detrás un fondo tal que la mirada se dirige a un tránsito y un fluir de uno a otro, no conocido fenoménicamente, de una contraposición en general estática. El fragmento 126 es ambiguo. Por un lado, tiene un sentido banal, por otro, un sentido problemático en el que no se trata de la relación de cosas frías y calientes, sino del paso del ser-frío en general al ser-cálido en general y viceversa. En el tránsito del ser-frío al ser-cálido la relación es similar, como en el tránsito entre la vida y la muerte, y entre la muerte y la vida. En este tránsito no se alude a la vida de un hombre que pase al estar-muerto. Lo verdaderamente desafiante en el fragmento radica en ver la equiparación parcial de contrapuestos y no la transición de estados de una cosa.

HEIDEGGER: El desafío está en el tránsito como tal,

FINK: ... en el tránsito de lo que, como tal, se ha visto como opo-

sición. Quizá la oposición de la vida y la muerte es también estática como la de ser-frío y ser-cálido. En el campo de relaciones de esta oposición puede suceder un movimiento de cosas tal, que algo que primero está caliente, está luego frío y viceversa. Pero nosotros estamos frente a la pregunta de si en el fragmento se dice más que esta comprensión banal, de si en él se encuentra la provocadora tesis de que también los contrarios estáticos transitan uno en otro.

PARTICIPANTE: La relación del ser-cálido y ser-frío es un entrelazarse.

HEIDEGGER: Usted piensa en la ἀλλοίωσις [cambio] de Aristóteles.

FINK: La ἀλλοίωσις presupone un ὑπομένον [subyacente] en el que se lleva a cabo la μεταβολή [transformación]. Tenemos, entonces, un paso de estados contrapuestos en una sola cosa. Un conductor de calor puede encontrarse, en un principio, en un estado de calor grado cero y luego calentarse gradualmente. En ese caso podríamos preguntar a dónde va el frío y de dónde viene el calor. Mientras refiramos esos fenómenos de transición a una sustancia subyacente, estos tránsitos no son problemáticos.

HEIDEGGER: Pero ¿es la ἀλλοίωσις realmente un problema filosófico?

FINK: Yo creo que sí. Finalmente es problemática, porque Aristóteles interpreta a partir de ella el surgir y el fenecer.

HEIDEGGER: Su filosofía del movimiento está delimitada a un ámbito determinado. Nosotros debemos distinguir tres cosas: primero, cómo una cosa fría se calienta; segundo, cómo se interpreta este suceder como ἀλλοίωσις, lo cual ya es un problema ontológico, porque aquí se determina el ser de lo que es; y, tercero,

FINK: ... el paso del ser-frío en absoluto al ser-cálido en absoluto. Con ello, la diferencia entre ser-frío y ser-cálido queda superada en el pensamiento. El paso de una cosa del estado del ser-frío al de ser-cálido es sólo un movimiento sobre un sustrato cósico. Otra cosa es la coincidencia problemática del ser-frío con el ser-cálido. Un problema aún más difícil es el ser-lo-mismo de Hades y Dioniso (ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος).

HEIDEGGER: ¿Puede uno poner en relación la diferencia de frío y cálido con la diferencia entre vida y muerte?

FINK: Vida y muerte es una diferencia mucho más dura,

HEIDEGGER: ... con la que no hay comparación alguna.

FINK: La diferencia entre el ser-frío y ser-cálido es una diferencia que sólo está avencindada en la vida.

HEIDEGGER: La diferencia entre frío y caliente pertenece al ámbito de la termodinámica,

FINK: ... mientras que la diferencia entre la vida y la muerte no puede comprenderse en un tránsito como el que va de lo frío a lo caliente. Lo frío y lo caliente son cualidades sustantivadas. Lo frío puede significar, por un lado, una cosa fría o el ser-frío como tal. Algo semejante sucede con τὸ ὄν. Por un lado significa el ente al que conviene el ser y, por otro, el ser-ente de lo que es *[Seiendsein des Seienden]*. La ambigüedad vale para lo frío, lo caliente, lo húmedo y lo seco. Si uno lee el fragmento 126 sin buscar un sentido más profundo, se trata solamente, por lo que hace al tránsito de las cosas frías a cosas calientes y viceversa, de fenómenos termodinámicos. Se topa uno con el problema de la ἀλλοίωσις, pero aparentemente no tiene el sentido provocativo que conocemos de la destrucción heraclítea de las oposiciones estáticas. Si leemos el fragmento de manera que aborde el tránsito del ser-frío en absoluto al ser-cálido en absoluto, entonces introduce, quizá no en la ἁρμονίη φανερή [armonía evidente], pero sí en la ἁρμονίη ἀφανής [armonía invisible], la oposición que, por lo demás, permanece como estructura estable del mundo fenoménico a través de todo cambio de las cosas.

HEIDEGGER: Yo veo la dificultad en el hecho de que no se sabe en qué lugar estaba el fragmento 126 en Heráclito. Entonces usted no se refiere al tránsito, habitual para nosotros, de una cosa que es fría a otra que es caliente, ni tampoco a la determinación del carácter de ser de este tránsito, sino a...

FINK: ... la mismidad de ser frío y ser caliente, propuesta como provocación.

HEIDEGGER: ¿Puede uno divisar esta mismidad desde la diferencia del ser-frío y ser-cálido y no sólo desde la oposición entre vida y muerte?

FINK: Quisiera abordar el fragmento 8: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [T: lo que se opone, concorde, y de los discordantes, la más bella armonía]. τὸ ἀντίξουν es un neutro sustantivado.

HEIDEGGER: La palabra aparece en Heráclito sólo una vez. Nunca he acabado de entender qué es lo que realmente quiere decir τὸ ἀντίξουν. Más bien debe tratar de entenderse de manera inversa, a partir de συμφέρον.

FINK: τὸ ἀντίξουν significa lo-que-tiende-a-separarse [*auseinanderstrebend*], lo-que-tiende-a-oponerse [*widereinanderstrebend*], pero no como dos seres vivos, sino como lo renitente que se opone a la violencia. Lo-que-tiende-a-oponerse es lo que se contrapone de manera renitente. Lo-que-tiende-a-separarse es igualmente lo conjuntado o convergente. Si comenzamos desde la segunda parte del fragmento, la primera parte se hace legible. De lo separado surge la más bella armonía. Contra la opinión común de que lo que se opone es negativo, aquí lo que se opone es al mismo tiempo lo que conjunta. Lo que tiende a oponerse se concilia de tal manera que de él, como divergente, como dividido reluctante, surge la más bella armonía. Con ello Heráclito piensa programáticamente más allá de lo que nos habíamos encontrado antes como fenómeno inmediato en el fragmento 111; a saber, que cosas frías se calientan y viceversa.

HEIDEGGER: Pero ¿a dónde pertenece la «más bella armonía»? ¿Se trata de la armonía visible o de la invisible?

FINK: Eso no se puede decir así, de golpe. Al grupo de fragmentos que abordan las oposiciones pertenece también el fragmento 48: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος [T: el arco tiene por nombre vida, pero su obra es muerte]. Aquí no sólo se alude a lo paradójico de que entre la cosa y su nombre exista una contradicción.

PARTICIPANTE: A este contexto pertenece también el fragmento 51 [M]: «No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la lira».

FINK: Para poder interpretar este fragmento hace falta haber leído antes el fragmento 48. El arco unifica en sí la oposición del que lucha y del ámbito de la muerte. La lira es el instrumento que celebra la fiesta. También ella es unificante de aquello que en principio es renitente. Une a la comunidad de la fiesta. El fragmento 51 no sólo alude a la relación de la lira y la comunidad festiva, sino también a la relación del matar. La obra del arco es la muerte, situación fundamentalmente distinta de la fiesta. Muerte y fiesta están unidas, pero no sólo como los extremos del arco están tensos mediante la cuerda, sino en el modo

de diversas circunstancias opuestas. Pero aquí debemos interrumpir, porque estos fragmentos requieren de una reflexión profunda.

HEIDEGGER: Para terminar no quisiera montar un discurso, sino plantear una pregunta. Usted, profesor Fink, dijo al comienzo de la primera sesión de nuestro seminario: «Los griegos significan para nosotros un tremendo desafío». Yo pregunto: ¿hasta dónde? Usted continuó diciendo que se trataba de «adentrarse en la cuestión misma, es decir, en aquello que debió haber estado frente a la mirada intelectual de Heráclito».

FINK: La pregunta es si realmente, desde nuestra situación histórica y cargados por dos mil quinientos años de proseguir el pensamiento, nos hemos separado de los griegos y su manera de comprender el ser y el mundo, y, sin embargo, seguimos siendo, en todos sentidos, herederos de la ontología griega.

HEIDEGGER: Cuando habla usted del desafío de los griegos, se refiere al desafío en el pensamiento. Pero ¿qué es lo desafiante?

FINK: Tenemos el reto de invertir la dirección toda de nuestro pensamiento. Con ello no me refiero a la reelaboración y asimilación de una tradición histórica.

HEIDEGGER: ¿También para Hegel es un desafío la Antigüedad?

FINK: Sólo en el sentido de la superación y del seguir pensando aquello que los griegos han pensado. La pregunta es si nosotros sólo somos una prolongación de los griegos y hemos llegado a nuevos problemas y debemos rendirnos cuentas de tres mil años, o si de alguna manera fatídica hemos perdido el saber sobre cómo los griegos se mantenían en la verdad.

HEIDEGGER: ¿Nos interesa solamente una repetición de Heráclito?

FINK: Nos interesa una confrontación consciente con Heráclito.

HEIDEGGER: Pero ésta la encontramos también en Hegel. También él estaba bajo el desafío de los griegos. Sólo puede ser desafiado quien tenga ...

FINK: ... él mismo una disposición para pensar.

HEIDEGGER: ¿En qué sentido son para Hegel los griegos un desafío?

FINK: Hegel tuvo la posibilidad de incorporar en su lenguaje conceptual la tradición, superarla y transformarla.

HEIDEGGER: ¿Qué quiere decir *su lenguaje conceptual*? El pensar de Hegel es el pensar el absoluto. Desde este pensar, desde la tendencia fundamental de la mediación, los griegos se le revelan...

FINK: ... como gigantes, pero como precursores,

HEIDEGGER: ... como lo in-mediato y aún no mediado. Todo lo inmediato depende de la mediación. Lo inmediato se ve siempre desde la mediación. Aquí hay un problema para la fenomenología. El problema consiste en si no se esconde una mediación detrás de lo que ella llama fenómeno inmediato. En alguna sesión anterior de nuestro seminario dijimos que la necesidad es un rubro fundamental en Hegel. Para el pensar de Hegel —cosa que ahora no está dicha en sentido personal, sino en sentido histórico— existía la necesidad de la satisfacción de lo pensado, donde *satisfacción* debe entenderse literalmente como reconciliación de lo inmediato con lo mediato. Pero ¿cuál es nuestra situación? ¿Tenemos también nosotros alguna necesidad?

FINK: Sin duda tenemos una necesidad, pero carecemos de un sustento como el de Hegel. No disponemos de un mundo conceptual en el que podamos...

HEIDEGGER: ... integrar a los griegos,

FINK: ... sino que tenemos que quitarnos la armadura de esta tradición.

HEIDEGGER: ¿Y luego?

FINK: Tenemos que comenzar en un nuevo sentido.

HEIDEGGER: ¿En dónde estriba, para usted, el desafío?

FINK: En el hecho de que, en el curso de la historia del pensamiento, hemos llegado a un final en el que la riqueza de la tradición se nos ha vuelto cuestionable. Nuestra pregunta es si no, en una nueva vuelta a lo que los griegos han pensado, podríamos quizá enfrentar el mundo griego con nuestra nueva experiencia del ser. Debemos preguntarnos si tenemos ya una experiencia del ser sin la impronta de la metafísica.

HEIDEGGER: ¿Debe pensarse eso en el sentido de que nuestra experiencia del ser está ya a la altura de los griegos?

FINK: Aquí depende de la verdad de nuestra situación, que es a partir de la cual preguntamos y podemos hablar. Sólo como nihilistas podemos hablar con los griegos.

HEIDEGGER: ¿Usted cree?

FINK: Sin embargo, eso no significa que en el nihilismo haya un programa acabado.

HEIDEGGER: ¿Qué pasaría si en los griegos hubiera algo no pensado que justamente determine su pensamiento y lo pensado por toda la historia?

FINK: Pero ¿cómo podemos lograr nosotros un atisbo de esto no pensado? Quizá pudiera darse este atisbo por primera vez a partir de nuestra situación tardía.

HEIDEGGER: Lo no pensado sería aquello que se muestre sólo a nuestra vista. Pero allí se plantea la pregunta de qué tanto nos conocemos a nosotros mismos. Haré una propuesta: lo no pensado es la ἀλήθεια. Acerca de la ἀλήθεια *como* ἀλήθεια no hay nada en toda la filosofía griega. En el parágrafo 44b de *Ser y tiempo* se dice en relación con la ἀ-λήθεια: «La traducción por la palabra "verdad", y mucho más las definiciones teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como *comprensible de suyo,* en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de ἀλήθεια».[1] Pensada ἀλήθεια *como* ἀλήθεια no tiene nada que ver con *verdad,* sino que significa no-ocultamiento *[Unverborgenheit].* Lo que dije entonces en *Ser y tiempo* iba ya en esta dirección. La ἀλήθεια como «no-ocultamiento» me ha ocupado siempre, pero la *verdad* se ha inmiscuido entre tanto. La ἀλήθεια como no-ocultamiento va en la dirección de lo que es el claro. ¿Cómo se entiende el problema del claro? Usted dijo la última vez que el claro no supone la luz, sino al revés. ¿Tienen algo que ver entre sí, en general, claro *[Lichtung]* y luz *[Licht]*? Evidentemente no. *Lichtung* implica despejar, levar anclas, desmontar. Eso no quiere decir que allí donde el claro despeja haya claridad. El claro es lo libre, lo abierto y, al mismo tiempo, lo claro de esconderse. El claro no debemos comprenderlo a partir de *Licht* [luz], sino a partir del griego. La luz y el fuego pueden encontrar su lugar solamente en el claro. Allí donde hablo de la libertad en mi conferencia De la esencia de la verdad, tuve presente el claro, sólo que también aquí la verdad venía como colofón. Si bien lo oscuro es afótico, está aclarado. Lo que nos interesa es experimentar el no-ocultamiento como claro. Esto es lo no pensado en lo pensado de toda la historia del pensamiento. En

[1] *Ser y tiempo* por Martin Heidegger, trad. de José Gaos, FCE, México, 1974, p. 240.

Hegel había la necesidad de la satisfacción de lo pensado. Para nosotros, en cambio, es imperioso el conflicto de lo no pensado en lo pensado.

FINK: El profesor Heidegger ha cerrado oficialmente, con sus palabras, nuestro seminario. Creo poder hablar también en nombre de todos los participantes al dar las gracias al profesor Heidegger de la manera más cordial y respetuosa. Las obras del pensamiento pueden ser como cordilleras que se alzan en su sólido contorno, como «los Alpes armados con solidez» [Hölderlin]. En cambio, nosotros hemos experimentado aquí algo del magma que fluye como una fuerza que, subterránea, impele a salir a las cumbres del pensamiento.

HEIDEGGER: Para concluir, quisiera ceder el honor a los griegos y volver a los Siete Sabios. De Periandro de Corinto proviene la frase pronunciada como premonición: μελέτα τὸ πᾶν, «preocúpate por el todo como un todo». Otra expresión que le debemos reza: φύσεως κατηγορία, dar a entender, manifestar la naturaleza.

Epílogo del editor

La decisión de organizar un seminario conjunto sobre Heráclito se tomó durante una de las frecuentes visitas de Eugen Fink a la casa de Martin Heidegger. La iniciativa para este seminario provino de Fink, quien albergaba el deseo de ensayar su propia interpretación de Heráclito en un diálogo de seminario con Heidegger.

En el catálogo de clases para el semestre de invierno 1966-1967 se anunció el seminario acordado como «Ejercicio filosófico» bajo el título de «Heráclito y Parménides», con la observación: «seminario personal». Originalmente se había previsto que a la interpretación de Heráclito habría de seguir también la de Parménides. El seminario, que se extendió a lo largo de trece sesiones, se celebró, en lugar de en el espacio de la biblioteca destinado al seminario de filosofía y pedagogía que dirigía Eugen Fink, en el edificio del Claustro de Profesores II de la Universidad de Friburgo, los miércoles de 17:00 a 19:00 horas. Fink mismo recogía en su coche a Heidegger en su casa, poco antes de comenzar el seminario. El doctor Egon Schütz, asistente de pedagogía de Fink, llevaba de vuelta a Heidegger a su casa al término de las sesiones del seminario. Entre los treinta participantes se contaban también como invitados, aparte de los estudiantes de Fink y de sus tres asistentes, los profesores Gerhart Baumann y Johannes Lohmann; además, la colaboradora de Heidegger por muchos años, la doctora Hildegard Feick, y el meritorio presidente del Círculo de Bellas Artes de Friburgo, el consejal Siegfried Bröse, unido por lazos de amistad personal con Heidegger.

En sus pláticas preliminares, Heidegger y Fink convinieron que

el doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, en su carácter de asistente de Eugen Fink, se hiciera cargo de protocolar las sesiones del seminario. El doctor Anastasios Giannaras, igualmente asistente de Fink, asistió al doctor Von Herrmann en esa tarea. En cuanto al tipo de protocolo, Heidegger y Fink estuvieron de acuerdo en que el diálogo de cada sesión del seminario se pusiera por escrito, completa y literalmente, sin ayuda de grabadora. Heidegger encargó, además, al protocolante que le llevara a su casa el protocolo de cada sesión, reescrito a máquina, todos los miércoles a las diez de la mañana. Heidegger revisó cada uno de estos protocolos, hizo ligeras correcciones a mano en dos casos y los autorizó. Mientras que Fink y los participantes tomaron como base la edición de los presocráticos de Diels, Heidegger utilizó su edición italiana de los fragmentos de Heráclito: *Eraclito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana,* de R. Walzer, Florencia, 1939.

Fue Jean Beaufret quien, durante una de sus visitas a Friburgo, al mostrarle Heidegger el texto protocolado completo del seminario de Heráclito, le sugirió publicar el manuscrito del seminario. A raíz de ello, Heidegger encargó a Eugen Fink y a Friedrich-Wilhelm von Herrmann la preparación del original y el cuidado de la impresión. Entre los trabajos preparatorios se cuentan, por una parte, la supresión, por razones de derechos de autor, de algunas intervenciones, sobre todo de índole filológica, de los participantes del seminario —como lo hace saber la nota correspondiente— y, por otra, la formulación de los encabezados para cada una de las sesiones del seminario.

El seminario sobre Heráclito fue la última clase que Martin Heidegger impartió en la Universidad de Friburgo.

F.-W. v. HERRMANN
Friburgo, julio de 1985

Heráclito, de Martin Heidegger y Eugene Fink, se terminó de imprimir y encuadernar en agosto de 2017 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calzada San Lorenzo, 244; 09830 Ciudad de México. En su composición, elaborada en el Departamento de Integración Digital del FCE, se utilizaron tipos Arno Pro y Kepler Std. La edición consta de 2 500 ejemplares.

Otros títulos relacionados

Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983: La creación humana II
Cornelius Castoriadis

Los presocráticos. Jenófanes, Parménides, Empédocles, Refranero clásico griego, Heráclito, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kío, Demócrito
Juan David García Bacca (comp.)

Paideia: los ideales de la cultura griega
Werner Jaeger

Heidegger
George Steiner

Heidegger y Aristóteles
Franco Volpi

"No hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes."

HERÁCLITO

La voz de Heráclito, como la de una pitonisa, nos alcanza todavía hoy a través de los milenios. Aprender a escucharla mediante un ordenamiento de los fragmentos heraclíteos distinto al canónico fue el objetivo de la última clase que Martin Heidegger dictó en la Universidad de Friburgo. Esta obra es el producto de ese seminario, impartido junto con su discípulo Eugen Fink, en el semestre de invierno de 1966-1967.

A lo largo de trece sesiones, Heidegger, Fink y sus interlocutores muestran las dificultades que están presentes en el ejercicio hermenéutico alrededor de uno de los pensadores clave de Occidente. Lejos de la problemática filológica y de la reconstrucción del escrito perdido de Heráclito, los participantes se propusieron adentrarse en la cuestión misma del pensar y aprender cómo es que lo más lejano nos es próximo, mientras que lo más familiar se nos vuelve ajeno.

www.fondodeculturaeconomica.com


ISBN 978-607-16-5073-3